amph, Theol.




LA

# CERTITUDE DE LA FOI

ET LA

# CERTITUDE HISTORIQUE

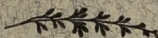
ÉTUDE SUR LE

## PROBLÈME DU FONDEMENT DE LA VIE RELIGIEUSE

EXTRAIT D'UNE THÈSE PRÉSENTÉE
A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG
POUR OBTENIR LE GRADE DE LICENCIÉ EN THÉOLOGIE

PAR

FERNAND MÉNÉGOZ
PASTEUR
A STRASBOURG



BALE
ERNEST FINCKH, LIBRAIRE-EDITEUR

PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33

1906

LA

# CERTITUDE DE LA FOI

ET LA

# CERTITUDE HISTORIQUE

ÉTUDE SUR LE

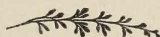
## PROBLÈME DU FONDEMENT DE LA VIE RELIGIEUSE

---

EXTRAIT D'UNE THÈSE PRÉSENTÉE
A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE DE STRASBOURG
POUR OBTENIR LE GRADE DE LICENCIÉ EN THÉOLOGIE

PAR

FERNAND MÉNÉGOZ
PASTEUR
A STRASBOURG



BALE
ERNEST FINCKH, LIBRAIRE-EDITEUR

PARIS
LIBRAIRIE FISCHBACHER
33, RUE DE SEINE, 33

1906

Digitized by the Internet Archive
in 2015

https://archive.org/details/lacertitudedelaf00mngo

A MON CHER ONCLE

# EUGÈNE MÉNÉGOZ

PROFESSEUR
A LA FACULTÉ DE THÉOLOGIE PROTESTANTE
DE L'UNIVERSITÉ DE PARIS

TÉMOIGNAGE D'AFFECTUEUSE RECONNAISSANCE

# PRÉFACE

Les pages qui suivent sont extraites d'un travail intitulé: *Essai sur le rapport entre les études historiques et la foi chrétienne,* dont voici la table des matières :



---

La Faculté de théologie protestante de Strasbourg a accepté ce travail, comme Thèse de licence, le 20 février 1906.

---

[1]) C'est le paragraphe que nous publions ici.

## ERRATUM

Page 14, dans le texte, 3$^{me}$ ligne d'en bas, supprimer *là*.

LA

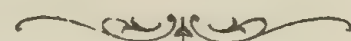
# CERTITUDE DE LA FOI

ET LA

# CERTITUDE HISTORIQUE

## ÉTUDE SUR LE

## PROBLÈME DU FONDEMENT DE LA VIE RELIGIEUSE



Nous avons exposé, dans une étude précédente, les problèmes de la personnalité humaine, de la personnalité divine et de l'absoluité du christianisme. Nous aurons maintenant à examiner le problème du fondement de la foi, c'est-à-dire à déterminer le rapport qu'il y a entre la certitude religieuse et la certitude historique ; la foi chrétienne repose sur un fondement qui appartient en même temps au monde des réalités invisibles, c'est-à-dire à la vie de l'esprit, et à celui des réalités sensibles, c'est-à-dire à l'histoire.

Nous exposerons d'abord nos vues personnelles sur ce sujet, pour les comparer ensuite aux divers essais faits par quelques théologiens modernes pour résoudre ce problème.



## 1. Définition de la certitude historique et de la certitude religieuse.

Il y a trois espèces de certitude: la certitude scientifique, la certitude historique et la certitude religieuse [1].

Nous avons montré, à propos du rapport entre la certitude scientifique et la certitude historique [2], comment on parvient à la vérité et à la certitude dans le domaine de l'histoire. Essayons maintenant de marquer la différence qu'il y a entre la certitude de l'histoire et celle de la foi, et étudions leurs rapports réciproques.

L'historien établit la réalité des événements du passé, en examinant, en comparant, en combinant les documents historiques et en appréciant les faits que ces documents lui font connaître. Suivant le nombre, la nature et la valeur des sources, il aboutit à des résultats plus ou moins sûrs. Certaines traditions lui apparaissent douteuses, tandis que l'historicité d'autres faits s'impose à lui d'une manière inéluctable. L'étude des documents fait naître en lui une certitude positive ou négative tantôt relative, tantôt absolue.

Quelle que soit l'impression que produise sur lui l'examen des traditions, il est toujours prêt à reviser ses vues, à modifier ses conceptions. Il n'y a pas pour lui, en théorie, de certitude relative qui ne puisse devenir absolue, ni de certitude absolue qui ne puisse être ramenée à n'être plus qu'une certitude relative. Le seul devoir de l'historien est d'étudier impartialement les documents, pour en dégager les renseignements qu'ils renferment. Sa certitude repose sur l'analyse, et quoiqu'il parvienne fréquemment, dans la pratique, à une conviction inébranlable, il ne peut cependant jamais méconnaître, en principe, la légitimité de la défiance et du scepticisme scientifiques.

[1]) Nous évitons d'employer ici le terme de *certitude morale,* qui peut prêter à malentendu. Il désigne tantôt la certitude historique par opposition à la certitude mathématique, et tantôt la certitude religieuse par opposition à la certitude historique et scientifique. Nous ne nous servirons de ce terme que lorsqu'il n'y aura pas d'équivoque à craindre.

[2]) Dans notre second chapitre.

La certitude religieuse est d'un ordre différent. Elle ne repose pas sur la constatation de faits sensibles, mais sur la perception des réalités intérieures, invisibles, spirituelles. Elle est intuitive. L'homme qui perçoit le témoignage de l'esprit de Dieu dans son propre esprit, se rend compte, en dehors de tout raisonnement, de la réalité de l'être mystérieux qui l'enveloppe et le pénètre. La certitude de l'existence de la divinité s'impose à l'homme religieux avec une force persuasive à laquelle l'âme assoiffée de vérité ne peut résister. De même que la lumière nous convainc de sa réalité, en frappant notre rétine et en nous permettant de voir les objets qui autrement nous resteraient cachés, de même Dieu donne à ceux qui ont des yeux pour voir, la certitude immédiate, spontanée, de son existence. Par le contact de son esprit, il leur ouvre une vue intérieure grâce à laquelle ils peuvent saisir l'origine, l'unité et la finalité du monde.

L'âme sollicitée par l'Esprit arrive à la certitude *absolue* de l'existence de Dieu. La présence intérieure de Dieu lui permet de se comprendre elle-même. A la lumière divine, elle voit l'univers s'organiser, se développer, se transfigurer. La certitude de l'existence d'un être divin, suscitée par l'esprit de Dieu dans l'esprit de l'homme, est absolue, même dans les religions primitives. Les représentations que les hommes se font de Dieu varient, mais la certitude quant à la réalité du divin est universelle.

La certitude historique et la certitude religieuse sont donc très différentes l'une de l'autre. La première est variable, la seconde, absolue. Les oscillations de l'une excitent nos énergies intellectuelles, la fermeté de l'autre nous donne ou bien la crainte, ou bien la paix de l'âme.

S'il n'y avait aucun contact entre ces deux espèces de certitude, le problème du fondement de la vie religieuse serait fort simple. La foi serait complètement indépendante de l'histoire, et l'on pourrait en examiner les assises sans s'inquiéter des recherches historiques. L'étude *psychologique* du phénomène religieux suffirait.

Mais il n'en va pas ainsi. Dès les origines de l'huma-

nité, il y a eu relation entre la certitude historique et la certitude religieuse. Dans les premiers temps, lorsque la religion était encore rudimentaire et que la science historique n'existait pas, on percevait à peine cette relation. Mais à mesure que la vie spirituelle et l'intelligence se développent, la certitude historique et la certitude religieuse affirment chacune plus nettement son caractère propre. Tantôt elles se contredisent et tantôt elles s'accordent. Dans les grandes religions spiritualistes et universalistes, elles se rencontrent tantôt en adversaires, tantôt en collaboratrices plus ou moins indépendantes.

---

## 2. Histoire du rapport entre la certitude historique et la certitude religieuse.

La certitude religieuse est immédiate, parce qu'elle dérive de l'action immanente de l'esprit de Dieu dans l'esprit de l'homme et qu'elle est indépendante de la recherche scientifique. Mais, si nous y regardons de plus près, nous découvrons qu'en un certain sens, Dieu se sert, pour nous atteindre, de moyens sensibles. Il nous touche et nous ébranle par la grandeur et la richesse de l'*univers*. Son esprit ne peut agir sur nous que par les impressions diverses que nous fait éprouver le monde qui nous entoure. En même temps que l'action *directe* de l'esprit divin sur notre esprit, nous subissons son action *indirecte* par l'effet que produit sur nous le spectacle de la création.

Il y a dans toutes les religions une certitude indépendante de toute considération historique, c'est la certitude de la *toute-puissance* et de la *sagesse* de Dieu, telles qu'elles se manifestent dans les merveilles de la nature. Ces merveilles sont le premier moyen dont Dieu se sert pour agir par son esprit dans l'esprit de l'homme.

Déjà dans les religions les plus grossières, d'autres moyens viennent s'y joindre. En présence de l'ordre, des devoirs et du pouvoir coërcitif de la vie sociale, les hommes par-

viennent à la certitude de la *justice* divine. Pour rendre cette justice sensible à l'humanité, l'esprit de Dieu suscite dans la société les coutumes, les notions morales, les idées juridiques. Or ces phénomènes appartiennent non à la nature, mais à la civilisation, c'est-à-dire à l'*histoire*. La certitude de la justice divine repose donc sur un fondement à la fois transcendant et historique. Le Dieu éternel qui se révèle dans l'ordre social et qui manifeste sa justice à la conscience individuelle, est l'autorité, à la fois externe et interne, de laquelle dépend toute adhésion aux formes élémentaires de la religion.

A ce moment, la certitude religieuse et la certitude historique se confondent. Les faits historiques sur lesquels se fonde la vie religieuse sont impersonnels, massifs, accessibles à l'intelligence la moins douée et à la conscience la moins développée. Il n'y a pas alors de différence entre le passé et le présent. Le problème de l'évolution de la religion ne se pose pas encore. La certitude religieuse n'entre pas en conflit avec la certitude historique. L'une et l'autre s'accordent parfaitement, et la question du rapport entre l'histoire et la foi ne préoccupe pas les esprits.

La certitude historique et la certitude religieuse ne se présentent comme des phénomènes psychologiques d'ordre différent que dans les religions auxquelles l'initiative d'une *individualité créatrice* a donné naissance. L'esprit de Dieu, qui emploie dans l'histoire des intermédiaires *impersonnels*, se sert, en outre, d'intermédiaires historiques *personnels*. A ce point de vue, il existe une parenté réelle entre les religions de l'Inde, de la Perse et de l'Arabie d'une part, et la religion des prophètes israëlites et celle du Christ, d'autre part. Dans ces religions, l'esprit de Dieu fait naître la certitude religieuse dans les consciences par des *événements spécifiques de l'histoire*. Toutes reposent sur un fondement qui appartient à la fois au monde spirituel et au monde sensible, au domaine de l'éternité et à celui de l'évolution historique.

Mais après avoir signalé ce caractère commun entre la

religion chrétienne et certaines religions non chrétiennes, il faut relever les différences qu'il y a entre elles.

A notre connaissance, il n'y a jamais eu, dans les religions non chrétiennes, de conflit bien grave entre la certitude historique et la certitude religieuse. Il y a à cela deux raisons.

Le Bouddha, Zoroastre et Mahomet ont imposé à leurs fidèles l'observation de certains commandements religieux et moraux, mais sans rattacher les âmes à leur *personne*. Moïse de même et les prophètes d'Israël ont fondé la foi de leur peuple sur des faits historiques, tels que la sortie d'Egypte, l'alliance au mont Sinaï, l'entrée d'Israël en Palestine, la grandeur, la destruction et la restauration de la nation juive. Mais, tout en se faisant les interprètes des hauts faits de l'Eternel et en se considérant eux-mêmes comme ses instruments, ils n'ont pas songé à faire reposer sur leur personne la piété de leurs disciples. Leur suprême préoccupation a été de soumettre le peuple élu à la Loi divine, aux préceptes de justice et de sainteté qui étaient le privilège d'Israël.

Tant qu'une religion ne se fonde, dans l'histoire, que sur une doctrine, une législation, un code moral, il n'y a pas de conflit entre la certitude historique et la certitude religieuse. D'après une loi psychologique bien observée, l'enseignement doctrinal, la législation, le code moral se trouvent bientôt fixés par l'écriture, enchâssés dans la lettre; celle-ci forme le lien visible entre le présent et le passé. A la fois matérielle et spirituelle, humaine et divine, la lettre produit en même temps la certitude historique et la certitude religieuse.

En outre, les adhérents des religions non chrétiennes ne connaissent guère l'étude scientifique de l'histoire religieuse et les troubles que cette étude fait naître dans la conscience. Et il n'y a pas, en dehors du christianisme, un antagonisme sérieux entre les connaissances historiques et les exigences de la piété. Nous ne savons ce qui arriverait si, un jour, les théologiens bouddhistes ou israélites se mettaient à étudier l'histoire de leur religion sans parti-pris dogmatique.

Pour le moment, la question du rapport entre l'histoire et la piété ne semble pas les inquiéter. L'avenir, peut-être, leur réserve de douloureuses et de salutaires surprises.

Le problème du fondement de la vie religieuse, c'est-à-dire de la relation entre la certitude historique et la certitude de la foi, ne se pose nettement que dans le christianisme, en particulier dans le christianisme protestant. Ici les problèmes de la vie religieuse se posent le plus clairement et sollicitent le plus fortement la réflexion du penseur. Celui qui aura pénétré les mystères du christianisme, aura par là même compris le mystère du phénomène religieux universel.

Le fondement historique de notre foi est la personne de Jésus-Christ. Nous disons : sa *personne,* et non : sa *doctrine.* Car ce que Jésus a enseigné, les prophètes et les meilleurs d'entre les rabbins l'ont également prêché. Les *idées* de la miséricorde divine [1]), de la Providence [2]), du pardon offert gratuitement au pécheur [3]), et même de la paternité de Dieu [4]), sont plus anciennes que l'Evangile. Jésus est notre Seigneur parce qu'en lui toutes ces idées *ont pris corps.* Sa *personne* est la révélation parfaite, tangible en quelque sorte, de la *grâce* de Dieu. Ce que Moïse et les prophètes n'ont fait qu'entrevoir, Jésus l'a mis en lumière et l'a réalisé dans sa vie.

Il n'y a pas de différence *quant à la forme,* entre les moyens dont Dieu s'est servi pour se faire connaître à l'humanité depuis les origines de l'histoire religieuse, et le ministère du Christ révélateur. Mais *par son contenu,* l'œuvre de Jésus surpasse celles de tous les autres initiateurs religieux. Le Christ est la personne historique qui donne aux hommes l'interprétation définitive du mystère de Dieu. Il nous fait sentir profondément les effets de la justice et de l'amour divins et, uni à Dieu, il nous amène à la communion de

[1]) Voyez, par exemple, Joël 2, 13.
[2]) Psaume 66, 8-12.
[3]) Psaume 103, 3.
[4]) Psaume 89, 27 ; Esaïe 63, 16 et 64, 7; comparez aussi Sénèque, *De Providentia,* p. 5, dans l'édition Haase, Leipzig, 1902.

notre Père céleste. Il nous attache à sa *personne*, au contact de laquelle l'esprit de Dieu fait naître en nous la foi, c'est-à-dire la confiance absolue en Dieu et l'obéissance libre à sa parole. Il n'y a pas d'autre « chemin » pour arriver à la connaissance du « Père » que Jésus de Nazareth. (Jean 14, 6).

En tant que chrétiens, nous sommes en rapport avec la personnalité transcendante de Dieu et en même temps avec la personne historique du Christ. Le fondement de notre foi est Dieu tel qu'il s'est manifesté en Jésus de Nazareth, et tel qu'il nous rend directement témoignage par son esprit, quand le Christ agit sur nous.

Mais cette relation n'est pas aussi simple que dans les cultes primitifs ou dans le légalisme juif. Le fait qu'à la base de notre foi il y a une *personne* appartenant à l'histoire, et, d'autre part, les résultats de la science historique compliquent singulièrement la question du rapport entre les deux espèces de certitude et font naître une série de problèmes que nous devrons nous appliquer à élucider. Nous examinerons les trois points suivants :

1° Pouvons-nous fonder notre foi sur une *personne ?*

2° Pouvons-nous fonder notre foi sur un personnage historique appartenant au *passé ?*

3° Pouvons-nous fonder notre foi sur un personnage historique dont nous ne connaissons qu'*imparfaitement* la vie et l'œuvre ? [1])

---

## 3. La relation entre la certitude historique et la certitude religieuse dans le christianisme évangélique.

### *Première question :*

POUVONS-NOUS FONDER NOTRE FOI SUR UNE PERSONNE ?

Cette question ne nous arrêtera guère. Notre foi peut être fondée sur une personne.

[1]) Nous empruntons cette division à la conférence de M. HARNACK, intitulée *Das Christentum und die Geschichte*, Leipzig, 1896. Cette

Il suffit, pour l'établir, de considérer les faits suivants.

A l'action relativement simple des causes et effets sensibles viennent s'ajouter les déterminations mystérieuses procédant de notre vie personnelle. Seule l'observation de la vie interne, spirituelle de l'homme permet de pénétrer au fond des choses, jusqu'à l'âme de l'univers, et jusqu'aux réalités éternelles. Dieu se révèle à nous dans notre esprit, et il s'est fait connaître dans la vie des prophètes d'Israël et dans celle de Jésus-Christ. C'est auprès des génies religieux et, en particulier, auprès du « Fils unique du Père », que nous devons chercher les révélations qui nous feraient défaut si nous en étions réduits à nos propres lumières. Jésus-Christ nous fait participer aux richesses spirituelles qu'il a possédées, il nous introduit dans la plénitude de sa foi, de son amour, de son espérance. Notre vie personnelle se nourrit de la sienne ; notre piété n'est saine et forte que si elle se fonde sur sa piété.

Certains théologiens ont proposé de fonder la foi, non sur la *personne* du Christ, mais sur le *principe* chrétien [1]). A leur avis, les personnalités, même les plus marquantes, n'auraient qu'une valeur éphémère. Appelées à faire l'éducation morale de leurs concitoyens, elles perdraient leur importance après avoir accompli leur mission. Seul l'*idéal* réalisé dans leur vie conserverait à jamais sa valeur intrinsèque. Un tel *idéal* constituerait le véritable trésor des communautés religieuses. Ainsi, le fondement de la foi chrétienne ne serait pas la *personne* de Jésus, mais l'*idée* ou l'*idéal* de la communion parfaite de l'âme avec Dieu. Cela n'aurait aucun intérêt pour la foi de nos Eglises contemporaines que

conférence a été rééditée dans le second volume de *Reden und Aufsätze*, Giessen, 1903.

[1]) Comparez Strauss, *Das Leben Jesu für das deutsche Volk*, Leipzig, 1864, p. 627. — Reischle, *Der Streit um die Begründung des Glaubens auf den « geschichtlichen » Jesus Christus*, Zeitschrift für Theologie und Kirche (Z. Th. K.), 1897, pp. 248 à 251. — Reischle, *Der Glaube an Jesus Christus und die geschichtliche Erforschung seines Lebens*, Hefte zur christlichen Welt, N° 11, 1898. — Harnack, *Das Christentum und die Geschichte*, p. 10.

cette idée ait pris corps dans un homme au cours de l'histoire. Seuls importeraient le maintien et le développement de l'idéal religieux et moral au sein des communautés chrétiennes.

Nous croyons que ces théologiens, en voulant fonder la foi chrétienne sur un *principe*, commettent une erreur psychologique. La piété ne naît point de simples abstractions et ne s'en nourrit pas. La plus belle théorie est trop aride et trop froide pour remuer notre cœur et renouveler notre volonté. La majesté austère des principes nous décourage parce qu'elle nous fait sentir notre faiblesse, sans subvenir à nos besoins. Remplacer la personnalité vivante de Jésus par une théorie idéaliste quelconque, c'est mettre entre l'histoire et la foi une abstraction stérile et décevante. Ce qui nous bouleverse, nous émeut, nous apaise et nous sauve, ce ne peut être qu'une personne ou bien, si l'on préfère, *l'idéal réalisé dans un homme,* l'idéal contemplé dans la grandeur de celui qui en a été l'incarnation. Seule une *personne* peut nous inspirer un amour de Dieu capable de nous donner la force de renoncer à nous-mêmes et de vivre d'une vie nouvelle. L'histoire de l'Eglise nous apprend qu'il n'y a pas de piété évangélique sans contact avec la *personne* de Jésus. L'expérience séculaire des chrétiens nous montre, en dépit des théories contraires, que la personnalité du Christ a une *valeur unique et éternelle*. C'est pourquoi nous ne pouvons nous rallier à l'opinion des théologiens qui croient pouvoir établir la foi chrétienne sur une simple idée. Seule la vie produit la vie ; seule l'âme de Jésus-Christ peut régénérer notre âme.

D'autres hésitent à baser la foi sur la personne du Christ pour une raison différente : asseoir la vie religieuse sur une donnée historique, ce serait, d'après eux, asservir la foi justifiante à l'histoire et faire de l'adhésion intellectuelle au contenu d'une tradition une condition indispensable de salut [1]). Celui qui considérerait Jésus comme le fondement de la foi, devrait croire, pour être sauvé, non seulement à son exis-

[1]) Voyez Reischle, *Der Streit um die Begründung...*, pp. 244 à 246. O. Pfleiderer, *Religionsphilosophie*, deuxième édition, Berlin, 1883, tome I, p. 526.

tence, mais encore à l'historicité de tous les faits rapportés par les évangiles. Il faudrait se soumettre, non pas sans doute comme les orthodoxes aux dogmes officiels, mais au Christ de l'histoire conçu comme une autorité extérieure. Ce serait la connaissance historique qui « sauverait », contrairement à l'enseignement des Réformateurs et des plus éminents penseurs chrétiens. En faisant dépendre la foi qui sauve d'un fait de l'histoire, on risquerait de retomber sous le joug d'une servitude légale.

Les craintes de ces théologiens ne nous paraissent pas justifiées. Une donnée de l'histoire peut faire autorité pour nous, sans s'imposer à notre esprit d'une manière despotique. Notre foi peut relever d'une personne historique sans lui être asservie, sans perdre sa liberté. Pour nous en convaincre, examinons d'un peu plus près le problème de l'autorité.

Nous avons vu, dans notre étude précédente, comment la conscience religieuse établit l'autorité de Dieu qui, à son tour, devient le fondement de notre foi. Il en est de même des relations qui existent entre notre conscience individuelle et les *faits de l'histoire* par lesquels Dieu se fait connaître à nous. Entre eux, on peut constater des phénomènes d'action et de réaction. Quand Dieu sollicite notre conscience par l'intermédiaire d'un homme en qui habite son esprit, il crée en nous l'autorité de cet homme. Celui-ci, de son côté, quand nous avons reconnu son autorité, devient le fondement de notre foi.

Tant que l'esprit de Dieu agit en lui et en nous, cette action réciproque se produit librement, spontanément, sans aucune contrainte venant du dehors. L'autorité du révélateur ne s'impose qu'en se proposant; et notre soumission est libre, volontaire, joyeuse. La tradition est le canal qui conduit jusqu'à nous les énergies de l'Esprit saint; et le témoignage immédiat de l'Esprit dans notre cœur nous assure que tel ou tel personnage historique est bien un instrument qui sert la vérité. Dans le domaine de l'histoire, comme dans celui de la vie pratique, nous nous soumettons librement à ceux dont la parole nous convainc.

Il en est ainsi, en particulier, de Jésus-Christ. Faire du Christ de l'histoire le fondement de notre foi, ce n'est pas asservir notre vie et notre pensée religieuses. L'autorité de Jésus n'est pas plus despotique aujourd'hui qu'elle ne l'a été au temps où il parcourait les villes et les campagnes de la Palestine. Elle ne s'établit pas d'une manière arbitraire, mais nous l'admettons parce que l'esprit de Dieu nous rend témoignage, dans notre conscience, de la grandeur incomparable du rabbi de Nazareth. Nous faisons du Christ le fondement subjectif de notre piété, parce que nous sentons qu'objectivement c'est lui qui la produit dans notre cœur. Ce sont nos expériences religieuses qui nous obligent à reconnaître une relation étroite entre la personne historique de Jésus et notre foi individuelle.

La dépendance dans laquelle notre foi se trouve à l'égard de la personne historique de Jésus-Christ est donc toute *morale*. Elle n'a rien de servile. Jésus ne fait pour nous autorité que dans la mesure où il suscite en nous le renoncement, la confiance en Dieu, l'obéissance, l'amour, la vie nouvelle.

Certains éléments de la tradition évangélique ne font plus vibrer, de nos jours, même les cœurs les mieux disposés. Tels sont, par exemple, les idées cosmologiques, géographiques, astronomiques que Jésus a partagées avec ses contemporains. Sa pensée sur ces points n'a plus pour notre piété qu'une valeur très relative. Le Christ fait autorité pour nous en matière religieuse et morale, mais non en matière scientifique.

Nous avons le droit et le devoir de prendre à l'égard de la tradition biblique la même attitude que Luther et les autres Réformateurs [1]). Jésus nous introduit dans la communion du Père céleste. Unis à Dieu, nous arrivons à la majorité spirituelle. Dieu nous donne un esprit de vérité qui nous

[1]) Nous pensons ici à l'esprit d'indépendance en matière de critique introduit par les Réformateurs dans la théologie chrétienne. On sait que, sous ce rapport, ils n'ont pas toujours tiré les conséquences de leurs prémisses. Cette question a été traitée dans notre étude précédente.

permet de faire souverainement le départ, dans la tradition chrétienne, entre ce qui est éternel et divin et ce qui est transitoire et humain, entre les éléments religieux et les éléments scientifiques [1]).

Ce qui nous sauve, ce n'est ni un fait historique, ni la connaissance de ce fait; c'est *Dieu* qui s'est servi d'une personnalité de l'histoire pour se révéler à nous et qui, dans notre cœur, rend témoignage à la mission divine de cette personne. *Le Christ de l'histoire ne fait autorité pour nous que dans la mesure où son autorité se confond avec celle de Dieu lui-même.* Le fondement dernier de notre foi n'est pas la personne historique de Jésus, mais *Dieu* qui s'est fait connaître à nous par l'œuvre du Christ et qui, par son esprit, sollicite directement notre conscience religieuse et morale. La *fides in Christum* n'a de valeur que dans la mesure où elle se change en *fiducia erga Deum* [2]). C'est pourquoi nous croyons que la foi chrétienne peut reposer sur l'intermédiaire de la personne historique de Jésus, sans que pour cela la pensée religieuse soit chargée du fardeau de certaines croyances prétendues obligatoires, et sans que la *fides salvifica* soit assujettie à la *fides historica*.

## *Deuxième question:*

### POUVONS-NOUS FONDER NOTRE FOI SUR UNE PERSONNALITÉ HISTORIQUE APPARTENANT, NON AU PRÉSENT, MAIS AU PASSÉ ? TROUVERONS-NOUS PAR ELLE ET AUPRÈS D'ELLE LA CERTITUDE RELIGIEUSE ?

#### a) La relation entre le passé et le présent dans l'histoire.

Pour répondre à la question que nous venons de poser, il nous faut examiner d'abord, d'une manière générale, le rapport entre le passé et le présent dans l'histoire.

[1]) Comparer la discussion entre MM. Stapfer et Sabatier dans les *Annales de bibliographie théologique*, numéro de juin 1900, surtout à la page 90.

[2]) Voyez E.-W. Mayer, *Das christliche Gottvertrauen und der Glaube an Christus*, Gœttingue, 1899, p. 155.

Quelle relation y a-t-il entre les phénomènes que les documents historiques nous font connaître et ceux dont nous sommes nous-mêmes les témoins?

Pour l'homme moderne, l'histoire n'est plus un *chaos*, mais un *cosmos*. Elle est comparable à une chaîne dont les anneaux se tiennent, à un organisme vivant. Chaque fait historique est connexe d'autres faits, proches ou éloignés. Chaque impulsion a une répercussion infinie. Il y a continuité dans la vie physique et morale d'un individu, bien que les cellules qui constituent son organisme se renouvellent sans cesse et que ses dispositions psychiques varient à l'infini; il y a de même unité dans la vie de la race, en dépit de l'évolution ininterrompue que l'histoire nous fait constater. Tout phénomène historique est à la fois un effet et une cause. Il est la prolongation de ceux qui l'ont devancé, et il se continue lui-même dans ceux qui le suivent.

Il y a donc, dans l'histoire, un rapport intime entre le passé et le présent. Le passé vit dans le présent, et le présent vit par le passé. Ce que nos pères ont semé, nous le récoltons; ce que nous créons, nous le devons en grande partie au travail préparatoire qu'ils ont fourni, à l'initiative qu'ils ont prise avant nous. Tout élément fécond du *passé* devient, par ses effets, un élément actuel, *présent* [1]).

Comment prenons-nous conscience de cette étroite relation et comment pouvons-nous la concevoir?

Les événements et les personnages du passé agissent sur nous par le *souvenir*. Il y a ici encore analogie entre la vie de l'individu et celle de la société. Dans ma vie privée, tel fait reste pour moi important et agissant, grâce à la mémoire que j'en conserve; de même l'humanité ne cesse de subir l'influence des phénomènes qui l'ont déterminée dans le passé. Le souvenir, c'est-à-dire la perpétuelle renaissance des images qui nous ont affectés, tel est là le lien subtil et fort, mystérieux et résistant, qui nous unit subjectivement aux générations qui nous ont précédés [2]).

[1]) Comp. O. Kirn, *Glaube und Geschichte*, Leipzig, 1900, p. 50.
[2]) Voyez M. Rade, *Die Wahrheit des christlichen Glaubens*, Tubingue, 1900, p. 48 et suiv.

D'après quelles lois psychologiques le rapprochement du passé et du présent se fait-il dans notre pensée ?

Pour qu'un personnage du passé puisse agir sur notre cœur et notre volonté, un effort d'imagination de notre part est indispensable. Nous devons nous placer en quelque sorte hors du temps et de l'espace et nous reporter au lieu et à l'époque où a vécu notre héros ; ou bien, au contraire, nous devons faire de lui notre contemporain. Sa personne n'agira sur nous que dans la mesure où nous parviendrons à faire revivre son image dans notre esprit. Plus notre communion « suprahistorique » avec lui sera intime, et plus l'impression qu'il fera sur nous sera profonde et durable.

On pourrait croire, au premier abord, qu'il s'agit ici d'une opération bien difficile, qui ne saurait réussir qu'à peu de personnes, la majorité des hommes ne semblant disposer que d'une imagination trop faible. L'expérience nous apprend qu'il n'en est pas ainsi. Journellement, nous voyons les plus humbles, les plus incultes rapprocher le passé et le présent par le procédé psychologique que nous venons d'indiquer. L'ouvrier qui lit son roman-feuilleton ou l'écolier qui consulte son abrégé d'histoire, n'opèrent pas autrement que le savant qui se plonge dans les œuvres des philosophes de l'antiquité. Il y a dans l'âme humaine des facultés imaginatives beaucoup plus considérables que ne le soupçonne un observateur superficiel.

On rencontre toutefois certaines difficultés lorsqu'on veut soumettre à une analyse approfondie le phénomène du souvenir et l'opération mentale que nous faisons spontanément quand nous étudions un point d'histoire.

Quand je lis, par exemple, l'apologie de Socrate ou bien tel sermon de Luther, j'entre dans une communion personnelle avec ces hommes. Je me joins en esprit aux témoins qui entendaient le plaidoyer du philosophe, et à la foule qui se pressait autour de la chaire du Réformateur. Je renouvelle, par la force créatrice de mon imagination, la grandeur de ces scènes historiques et je leur rends leur actualité. La parole de l'illustre accusé, l'écrit du puissant théologien deviennent pour moi les intermédiaires de leur esprit. J'entends la défense

noble et persuasive de l'un, j'entends les appels pressants de l'autre. Leur âme touche mon âme, et j'oublie les siècles qui me séparent d'eux.

Mais la communion qui se produit entre mon esprit et le leur, est moins simple qu'elle ne paraît à première vue.

Prenons l'exemple de Socrate. La pensée de ce philosophe ne nous est connue que par Platon. Donc, quand je lis l'*Apologie*, Platon lui aussi intervient. C'est lui qui me parle. C'est lui qui, après avoir été saisi par les discours de son maître, me communique son impression personnelle. Socrate n'agit sur moi que par l'intermédiaire de son disciple.

Il en est ainsi chaque fois que nous ne possédons pas directement l'œuvre d'une grande personnalité de l'histoire. Pour nous unir à elle, il nous faut entrer en communion avec ceux qui nous transmettent son image. Le souvenir des coryphées de l'histoire est parfois inséparable de celui de leurs acolytes. Les sentiments que suscite en nous l'étude du passé, naissent au contact d'une *collectivité*. Nous ne pénétrons souvent jusqu'aux grands hommes qu'en nous joignant à la masse des témoins qui les ont entourés et les entourent encore. Quand nous rapprochons le présent et le passé, nous devinons les merveilles du monde à la fois immanent et transcendant de l'*esprit*. Nous voyons comment les personnalités agissent les unes sur les autres et se fondent en quelque sorte, mais sans se neutraliser réciproquement et sans perdre leur caractère propre.

Enfin, soit que nous entrions en communication directe avec certains hommes par leurs écrits, comme avec Luther, par exemple, soit que nous communiquions avec eux par l'intermédiaire d'autres hommes, comme avec Socrate, il y a toujours un mouvement d'action et de réaction entre l'esprit de celui dont nous écoutons la parole et notre propre esprit. Dans l'effort d'imagination dont nous parlions tout à l'heure, nous sommes toujours actifs et réceptifs. L'auteur dont nous méditons l'œuvre évoque en nous une impression, et il ne peut agir sur nous que par l'interprétation que nous donnons nous-mêmes à sa pensée. Le passé, dont il est le repré-

sentant, et le présent, dont nous faisons partie, se rencontrent et se fécondent mutuellement dans cette parcelle de la vie de l'esprit qu'est notre âme individuelle.

Ainsi le pouvoir qu'exercent sur nous les personnalités marquantes est dû: 1° à leur propre force, qui agit de siècle en siècle par le moyen du souvenir, de la parole, de l'esprit; 2° à la collaboration des individualités qu'ils ont touchées, gagnées et formées à leur image; 3° à la réaction qu'ils provoquent en nous, c'est-à-dire à la sympathie ou à l'antipathie, à l'attraction ou à la répulsion qu'ils font naître.

Quand nous essayons de pénétrer dans le passé, notre âme entre mystérieusement en communion avec d'autres âmes, et nous saisissons la réalité d'une vie d'un caractère particulier, qu'on pourrait appeler à la fois naturelle et surnaturelle, et qui n'est pas enserrée, comme l'histoire, dans le cadre du temps et de l'espace. Nous approcher des grands personnages du passé, c'est entrer en contact avec ce monde invisible; c'est y puiser, sans sortir nous-mêmes de l'évolution historique, des énergies spirituelles incorruptibles; c'est nous épanouir sous l'action bienfaisante des ondes de lumière et de chaleur qui, des grands centres de vie, pénètrent jusqu'au fond de notre être.

Nous rencontrons ici une théorie développée avec une prédilection particulière par le philosophe allemand Gustave-Théodore Fechner (1801-1887) [1]).

L'esprit, dit ce penseur, est la réalité même. Tant que les hommes vivent sur terre, leur esprit est enfermé dans leur corps comme dans une prison. Quand ils meurent, leur *moi* se réunit à l'Esprit universel et continue à vivre *objectivement* dans le souvenir de ceux qui cultivent leur mémoire. Les esprits sont les uns *dans* les autres. Nous portons en nous la personnalité de ceux qui ont présidé à notre développement intellectuel et moral. Ils revivent *réellement* en nous, sans toutefois se confondre avec notre moi. Nous avons conscience de l'action qu'ils exercent sur nous après leur mort; et eux aussi, d'après Fechner, auraient conscience du rapport « supra-

[1]) Voyez Fechner, *Das Büchlein vom Leben nach dem Tode*, troisième édition, Hambourg-Leipzig, 1887, pages 8, 9, 16 et 23.

historique » qui les unit à notre personne. Le souvenir que nous conservons de nos défunts serait l'effet de leur *présence réelle* dans notre âme.

Fechner va plus loin encore[1]. L'Esprit universel, c'est-à-dire Dieu, étant la seule réalité, les esprits justes et saints agissent seuls, pense-t-il, d'une manière positive sur nous. L'esprit de celui qui s'est uni à l'esprit divin, devient, pendant la vie terrestre et après la mort, l'intermédiaire de la divinité. La présence réelle des esprits bienfaisants dans notre âme est le moyen dont Dieu se sert pour nous appeler, nous élever à lui, nous introduire à notre tour dans la sphère de l'activité éternelle et bienheureuse des âmes affranchies. Les esprits d'élite, une fois délivrés des liens du corps, se réunissent et s'efforcent, au nom de Dieu lui-même, de conquérir le cœur des hommes. Dans la mesure où nous nous laissons dominer par les esprits purs qui habitent en nous, nous sortons du néant pour pénétrer dans la plénitude des réalités.

Les spéculations de Fechner renferment, nous semble-t-il, un mélange de constatations justes et d'hypothèses arbitraires.

Nous ne savons pas, et nous ne saurons probablement jamais, si le souvenir que nous conservons de nos défunts se rattache à leur présence *réelle* dans notre vie intime. Nous ne connaîtrons sans doute jamais les conditions de la vie d'outre-tombe. Garderons-nous notre individualité et continuerons-nous à agir? Aurons-nous encore conscience de nous-mêmes et des choses de la terre? — Nous ignorons tout cela, et il est naturel que nous demeurions un peu sceptiques à l'égard de spéculations comme celles de Fechner.

Mais il faut retenir de son système deux idées, l'une psychologique, l'autre religieuse, qui nous paraissent justes et qui peuvent nous aider à élucider le problème qui nous occupe.

Fechner a le mérite d'avoir rappelé aux philosophes et aux théologiens le fait de la communion universelle des esprits et la réalité du lien moral qui unit toutes les parties de l'histoire.

Puis, il a mis en lumière une vérité évidente pour tous

[1]) *Ibidem*, p. 13.

ceux qui croient en Dieu, à savoir que, pour agir sur les hommes et pour toucher leurs cœurs, Dieu se sert des grandes personnalités de l'histoire et de l'action qu'elles exercent sur nous par le souvenir que nous en gardons : Dieu utilise à ses fins la loi psychologique qui nous oblige, pour nous mettre en contact avec les éducateurs de l'humanité, de nous reporter à leur temps ou de faire d'eux « nos contemporains ». Fechner a eu raison de déclarer qu'en nous nourrissant de leur souvenir, nous nous élevons dans la sphère de la vie éternelle et que nous entrons ainsi dans la communion de Dieu. Dans la mesure où la vie d'un homme a fait sentir à ses contemporains la justice et la grâce divines, sa mémoire peut, après sa mort, produire sur nous des impressions salutaires.

### b) **La relation entre le passé et le présent dans la religion chrétienne.**

Il en est ainsi de nos rapports avec Jésus-Christ tout aussi bien que de nos rapports avec les autres personnages de l'histoire.

La foi chrétienne — et ceci la distingue de la piété bouddhique ou israélite — se fonde sur une personne, et cette personne appartient au passé. Cela pourrait, semble-t-il au premier abord, constituer un obstacle à l'épanouissement de la piété. Pouvons-nous faire d'une personne qui a vécu il y a près de vingt siècles, le fondement de notre certitude? Et, si la réponse est affirmative, cette possibilité constitue-t-elle pour nous un avantage ou un désavantage?

En premier lieu, nous croyons pouvoir fonder notre foi sur la personne historique de Jésus, parce que dans l'histoire religieuse, de même que dans l'histoire profane, tout se tient. A travers les siècles, la vie spirituelle de l'Eglise est solidaire de celle de son fondateur. Le Christ n'est pas pour nous un absent, pas plus que Sénèque ou Bacon. Il n'appartient pas seulement au passé, mais aussi au présent. Il vit et il agit aujourd'hui encore. Toutes les œuvres qui font la gloire des communautés chrétiennes sont les fruits du travail spirituel qu'il poursuit secrètement et sans interruption au sein du genre humain.

Cette union objective du passé et du présent dans la vie de l'Eglise se manifeste subjectivement dans le *souvenir* que nous conservons du Christ. La parole de l'Evangile, transmise de génération en génération, renouvelle et rafraîchit en nous l'image incomparable du Seigneur. La prédication chrétienne est le lien secret et indissoluble qui rattache à Jésus et unit les uns aux autres les fidèles de tous les temps. *Le Christ vivant dans notre souvenir* est l'énergie créatrice qui produit en nous la repentance, la foi, la vie nouvelle.

Quand nous lisons les évangiles, nous entrons donc *dans la communion* du Christ historique. Nous oublions les siècles qui nous séparent de lui. Nous nous reportons au temps où il a vécu sur la terre, ou bien nous faisons de lui un homme de notre époque. Un contact immédiat, un rapport de personne à personne s'établit entre lui et nous.

Il nous faut, certes, pour arriver à ce résultat, mettre en activité les puissances de notre imagination[1]). Mais nous n'avons besoin pour cela d'aucun talent particulier. L'homme normal est doué de manière à pouvoir rendre présente à son esprit l'image du Christ historique en sorte qu'il peut se demander « ce que Jésus ferait à sa place ».

Sœren Kirkegaard, le prophète danois du dix-neuvième siècle, a rappelé aux chrétiens modernes le devoir qu'ils ont de s'élever au-dessus des barrières du temps et de l'espace, et de faire du Christ « leur contemporain »[2]). Il n'est pas nécessaire, suivant lui, d'avoir pour cela une idée parfaitement nette des détails historiques de la vie de Jésus. La seule chose qui importe, c'est que nous nous placions, par le souvenir, en face de la *personnalité religieuse et morale* du Christ, et que, poussés par le sentiment de nos misères, nous entrions

[1]) Voyez Astié, *Esprit d'Alexandre Vinet*, 1861, tome I, pp. 341-342. — F. Naumann, *Gotteshilfe,* fascicule 4, 1895, p. VIII, et *Gotteshilfe,* 1902, p. 262. — Joh. Jensen, *Gedanken über diesseitiges und jenseitiges Leben,* Christl. Welt, 1900, N° 20. — Rade, *Die Wahrheit der christlichen Religion*, Tubingue, 1900, pp. 48-53.

[2]) Voyez König, *Abwehr von Kirkegaards Angriff auf die Christenheit,* Zeitschrift für Theologie und Kirche, 1898, pages 303 à 318.

dans un contact vivant et vivifiant avec Celui qui seul peut nous apprendre à nous vaincre nous-mêmes.

On pourrait croire que ce n'est pas assez d'affirmer que la plus grande œuvre du Christ est le souvenir qu'il a laissé dans l'humanité. Qu'y a-t-il cependant de plus puissant, de plus fécond qu'une image bénie conservée dans notre mémoire? Grâce au souvenir, les phénomènes religieux du passé deviennent des phénomènes religieux *présents.* Grâce à lui, la révélation de Dieu dans l'histoire reste et restera toujours une révélation *actuelle* [1]).

Nous pouvons ici tirer profit des deux idées de Fechner, que nous avons retenues.

Quand nous méditons les discours et le ministère du Christ, son esprit touche le nôtre, par la solidarité qui unit toutes les âmes dans l'histoire.

Quand le Christ nous touche, c'est à *Dieu lui-même* que nous avons affaire, et nous entrons en contact avec les énergies de la vie éternelle. Après avoir fait du Christ historique l'organe de sa grâce, Dieu se sert, pour toucher nos cœurs, du souvenir que Jésus a laissé dans le monde. Quand nous faisons du Christ de l'histoire « notre contemporain », nous cherchons en lui, non une réalité *passée,* mais une réalité *présente,* qui est le Dieu demeurant d'âge en âge, le Dieu qui par l'œuvre du Christ nous révèle sa grâce et son amour. Quand nous nous rappelons la personne de Jésus, quand nous sentons l'esprit du Christ nous remuer, nous éprouvons dans notre vie intérieure l'action objective de Dieu lui-même. Le phénomène psychologique du souvenir est l'instrument que Dieu emploie pour rendre toute-présente dans l'histoire sa révélation parfaite en Jésus-Christ [2]).

[1]) Schleiermacher, *Weihnachtsfeier,* Biblioth. Reclam, N° 587, p. 61.

[2]) Les théologiens orthodoxes du dix-septième siècle ont enseigné que le Saint-Esprit n'agit qu'au moyen de la *parole,* c'est-à-dire de la révélation transmise par l'histoire; ils ont considéré la *parole* comme l'unique véhicule de l'action de Dieu dans le cœur de l'homme. Il y a dans cette conception quelque chose d'étroit que nous ne pouvons admettre, parce que nous croyons à une action directe et permanente de l'esprit de Dieu immanent dans l'esprit de l'homme. Il y a cependant dans la

Cette relation de notre âme avec celle du Christ historique s'établit dès que nous lisons les évangiles dans un esprit de foi et d'humilité.

Mais l'*analyse* de ce phénomène psychologique ne présente pas moins de difficultés que celle du phénomène général étudié précédemment. L'opération mentale dont il s'agit ici est également très complexe. Ce que nous avons dit de l'action des personnages marquants qui n'ont pas laissé d'écrits, s'applique aussi à l'action que Jésus exerce sur nous.

Le Christ n'a rien écrit. Il ne nous est connu que par les apôtres et les évangélistes. Quand nous lisons le Nouveau Testament, nous entendons la voix du Maître à travers celle des disciples. Les évangiles et les épîtres ne sont pas seulement des documents historiques sur Jésus, ce sont aussi des confessions de foi individuelles. Le Christ de l'histoire, messager de Dieu, ne nous parle que par l'intermédiaire des apôtres. En entrant par le souvenir dans la communion du Christ, nous entrons en même temps dans la communion de l'Eglise primitive. Quand notre âme s'unit à celle de Jésus, un grand nombre d'âmes sœurs s'associent à l'échange des forces spirituelles qui se produit entre lui et nous.

Il y a encore plus. Si nous comprenons l'Evangile, c'est parce que nous y avons été initiés par les personnes qui ont fait notre éducation religieuse : par nos parents, nos maîtres, nos pasteurs. Les chrétiens de notre entourage ont servi d'intermédiaires entre l'Eglise universelle et nous-mêmes. Ils nous ont introduits dans ce monde invisible et éternel dont l'histoire religieuse n'est qu'un pâle reflet. Nos éducateurs se joignent ainsi à la multitude des âmes qui remplissent la nôtre.

thèse orthodoxe un élément de vérité qu'il nous faut retenir. La Parole *est* incontestablement un véhicule de l'Esprit ; c'est au moyen de la Parole que l'esprit du Christ agit, à travers les siècles, au sein de l'humanité. La théorie orthodoxe avait sa raison d'être dans une réaction légitime contre la doctrine des enthousiastes, des illuminés qui, en rejetant la parole *externe* et en ne retenant que le témoignage *interne immédiat* de Dieu, avaient rompu tout lien avec le Christ de l'histoire. Voyez R. Rothe, *Zur Dogmatik,* Gotha, 1863, p. 140 et suiv. et p. 157 et suiv.

Enfin, le mouvement d'action et de réaction entre ces puissances spirituelles et notre propre esprit a une très grande portée. L'action de Dieu par le Christ et celle du Christ par l'intermédiaire de ses fidèles ne peut être efficace que si nous répondons à cet appel. L'autorité de Dieu manifesté en Jésus, comme celle de Jésus manifesté dans ses disciples, est toute morale. Pour qu'elle soit efficace, il faut que nous nous laissions persuader. Chacun de nous doit se faire en quelque sorte « son Christ à lui-même ». Jésus n'agit sur nous que par l'image que nous nous faisons de lui. De même, chacun de nous doit s'emparer personnellement de *Dieu*. Le sentiment de sa présence ne peut nous déterminer à fuir le mal et à faire le bien, que lorsque nous avons fait l'expérience personnelle de sa justice et de sa miséricorde.

S'attacher au Christ en faisant de lui le révélateur *présent* de Dieu, s'élever au Père céleste par l'intermédiaire des âmes religieuses et de l'âme de Jésus, c'est là un *acte moral* auquel nous pousse le témoignage immédiat de l'esprit de Dieu dans notre cœur et sans lequel nous ne saurions trouver la certitude de la vie éternelle.

Ainsi, le Christ appartient à la fois au passé et au présent. Objet de la foi des premiers disciples et des chrétiens de notre temps, il est devenu l'objet de notre propre foi religieuse. C'est par *l'œuvre de Jésus-Christ dans son ensemble* que Dieu se fait connaître à nous [1]).

[1]) « On se contente d'ordinaire, dans la biographie des grands hommes, d'écrire leur vie terrestre, mais il faudrait d'ordinaire y ajouter une autre vie, bien plus intéressante encore, dans le point de vue de l'humanité. C'est leur vie d'outre-tombe, leur influence sur le monde, leurs diverses fortunes, le tour qu'ils ont donné aux esprits, le fanatisme enthousiaste ou hostile qu'ils ont inspiré, le mouvement qu'aux diverses époques leurs écrits ont donné à la pensée. Ainsi, par exemple, Platon, Aristote, saint Augustin, Descartes. — Les chrétiens ont bien compris cela qui disent que toute l'histoire de l'Eglise est l'histoire de Jésus-Christ continuée. C'est très vrai, quoique quelquefois on ait été bien loin de l'auteur premier; mais le germe était là. » RENAN, *Cahiers de jeunesse*, La Revue (anc. Revue des Revues), numéro du 1er avril 1906, pp. 303-304.

« ... Nous devons le regarder (le Christ) comme vivant dans et par son Eglise, et se révélant de plus en plus complètement en elle. Nous

Le Christ agit sur nous avec une puissance unique, d'abord à cause de son incomparable force morale et religieuse, qui se répercute de siècle en siècle jusqu'à nous, ensuite à cause de l'énergie spirituelle qu'il a communiquée à ceux qui ont cru en lui, et enfin à cause de la certitude religieuse et morale qu'il nous donne aujourd'hui encore en vertu de son autorité et de celle qu'il a départie à ses fidèles.

On comprend qu'en présence de ces faits, nous n'hésitions pas à fonder notre foi sur la personne de Jésus, bien qu'on puisse dire, en un certain sens, qu'elle appartient au passé.

Le fondement de notre foi, comme on le voit, est très complexe. Ce fondement, c'est Dieu tel qu'il se manifeste dans *l'histoire chrétienne tout entière*. L'intermédiaire dont Dieu se sert pour agir sur nous, c'est le Christ historique considéré comme source de toutes les œuvres religieuses et morales de l'Eglise, le Christ historique, objet de la foi des fidèles, qui *s'est incarné dans la chrétienté* et qui se répand aujourd'hui encore dans le monde par l'action du Saint-

devons le traiter comme étant, en un sens, une idée, ou, si l'on veut, un esprit qui trouve pour lui-même de nouveaux organes à chaque génération et qui, par ces organes, développe continuellement de nouvelles facultés et s'assimile de nouveaux éléments de la vie humaine. Nous devons, pour employer une expression de Tennyson, tourner nos regards vers le Christ qui est et qui sera, autant que vers le Christ qui a été, comme vers le centre de nos espérances pour l'humanité ». E. Caird, *Christianity and the historical Christ* dans *The New World*, vi, 21 (mars 1897), pp. 7-8. Nous empruntons cette citation à *L'Evangile et l'Eglise*, par Alfred Loisy, Paris, 1904, troisième édition, p. xxiii.

« Il est conforme à l'ordre des choses humaines que l'œuvre des plus grands, leur génie et leur caractère, ne puissent être bien appréciés qu'à une certaine distance, et quand ils ont disparu. Le Christ, en tant qu'il appartient à l'histoire des hommes, n'a pas échappé à la loi commune. Sa grandeur n'a été perçue qu'après sa mort, et n'est-il pas vrai qu'elle est de mieux en mieux comprise à mesure que les siècles s'écoulent, que le présent s'améliore sous l'influence de l'Evangile, et que le passé s'éclaire de toutes les expériences faites par l'humanité vieillissante ? » A. Loisy, *L'Evangile et l'Eglise*, p. 21.

« La pleine vie de l'Evangile n'est pas dans un seul élément de la doctrine de Jésus, mais elle réside dans la totalité de sa manifestation, qui a son point de départ dans le ministère personnel du Christ, et son développement dans l'histoire du christianisme. Tout ce qui est entré

Esprit. Le fondement de notre foi est donc, comme nous l'avons dit, tout ensemble externe et interne, objectif et subjectif, historique et religieux. C'est ainsi qu'il a pu agir à travers les siècles et jusque dans le présent ; aussi pouvons-nous aujourd'hui encore faire du Christ de l'histoire le rocher de notre certitude.

« S'approcher du Christ historique », c'est donc entrer dans la sphère spirituelle, invisible, immense, dans laquelle l'esprit de Jésus touche les âmes et en atteint un grand nombre par l'intermédiaire de celles qui se sont données à lui ; c'est s'approprier les fruits de l'action religieuse et morale du Christ et prendre part à ce mouvement que l'on pourrait comparer à des ondes qui, recevant du Christ leur impulsion, se propageraient de siècle en siècle, entraînant avec elles tout ce qui entre dans leur sphère d'action [1]).

« Nous approcher du Christ historique », c'est, en même temps, faire de lui, par une opération psychologique, notre ami présent et personnel ; c'est pénétrer par lui jusqu'au cœur du Père céleste ; c'est nous approprier l'image que les

dans l'Evangile de Jésus est entré dans la tradition chrétienne. Ce qui est vraiment évangélique dans le christianisme d'aujourd'hui n'est pas ce qui n'a jamais changé, car, en un sens, tout a changé et n'a jamais cessé de changer, mais ce qui, nonobstant tous les changements extérieurs, procède de l'impulsion donnée par le Christ, s'inspire de son esprit, sert le même idéal et la même espérance ». *Ibidem*, pp. 101-102.

Cette pensée nous paraît juste. Mais M. Loisy ne tient peut-être pas suffisamment compte des infiltrations étrangères qui, au cours des siècles, ont altéré l'*esprit* de l'Eglise chrétienne. Le sentiment que celle-ci a eu de « posséder en elle l'esprit de Jésus pour se gouverner en toutes choses » (p. 263) ne prouve pas qu'elle ait toujours été objectivement fidèle au Christ. Il nous faut un critère qui permette de faire le départ entre les éléments évangéliques, retenus et développés par l'Eglise, et ceux qui ne sont chrétiens que de nom; entre l'action du Christ immortel et les facteurs hétérogènes qui ont pu s'associer à cette action. Ce critère, nous le trouvons dans l'esprit du Christ de l'histoire. Les évangiles, tout en portant l'empreinte de la tradition ecclésiastique primitive (p. 15 et suiv.), nous permettent de connaître sûrement la pensée de Jésus de Nazareth. Ce critère s'applique à l'histoire du protestantisme tout comme à celle de l'Eglise catholique.

[1]) Voyez E.-W. Mayer, ouvrage cité, pp. 151-153. Comparez aussi la critique de ce livre par M. Lobstein, dans les *Annales de bibliographie théologique*, numéro du 15 avril 1900, p. 53.

évangélistes nous donnent de sa personne et de son ministère, au point que nous puissions dire encore aujourd'hui que c'est *Jésus lui-même* qui nous sauve.

Le temps et l'espace ne sont pas pour nous des puissances indépendantes. Pour la pensée religieuse, nous l'avons vu, le passé et le présent se fondent l'un dans l'autre. Aussi est-il possible de concilier la théorie de Schleiermacher et celle de Ritschl, la première attribuant l'origine de notre foi à la vibration prolongée de la conscience de Jésus, sans trop se préoccuper de l'étude scientifique de l'histoire évangélique, la seconde fondant la foi sur le Christ historique, sans tenir suffisamment compte des difficultés d'ordre psychologique que soulève cette thèse.

Nous croyons donc possible de fonder la foi chrétienne sur la personne de Jésus, quoique celle-ci, historiquement parlant, appartienne au passé.

Il nous semble, en outre, que le rapprochement — indispensable à notre vie religieuse — du passé et du présent constitue pour nous un véritable avantage.

Cette assertion étonnera peut-être. Nous sommes, en effet, portés à croire que notre foi serait plus forte, plus vivante, si nous voyions Jésus comme l'ont vu les témoins oculaires de son ministère. Nous nous accusons d'indifférence, de tiédeur, en constatant qu'il y a dans l'affection que nous éprouvons pour notre famille et pour nos amis une intensité et une chaleur qui paraissent manquer à notre amour pour les choses invisibles et éternelles.

A cette impression, nous opposerons une constatation psychologique qu'a faite le professeur Fairbairn, d'Oxford [1]). Nous ne pouvons nous empêcher de citer textuellement au moins une partie de ses développements. « L'instinct et la nature, d'une part, dit-il, la raison et l'esprit, de l'autre, sont les causes qui peuvent éveiller l'amour au fond des âmes....

[1]) A.-M. Fairbairn, *The City of God*, Londres, 1900, quatrième partie, chapitre II, § 1. Nous citons d'après la traduction de M. le pasteur Roux (*La Cité de Dieu*, Lausanne, Bridel). — Comp. *Le prêtre converti*, numéro du 1er juin 1901.

Ce qui vient de l'instinct a une intensité particulière, dérivant d'un sentiment passionné qui se concentre sur un objet limité. Le sentiment spirituel au contraire est plein de douceur, parce qu'il se répand de tous côtés avec un calme divin. L'ardeur du premier et la sérénité du second découlent de leur nature particulière. L'intensité de celui-là provient de notre constitution physique; le calme de celui-ci, de notre nature spirituelle. C'est la chair et le sang qui produisent l'affection instinctive; c'est la volonté de Dieu qui donne naissance à l'affection spirituelle....

« Notre amour pour le Christ n'a pas, il est vrai, la chaleur ardente de notre amour pour l'homme; par contre il jette des racines plus profondes dans le fond de notre être. Extérieurement, il a moins de ferveur, mais dans ce qui le constitue essentiellement, il a plus de réalité. Le premier semble plus grand, le second cependant le surpasse. Mais, au fond, on ne saurait comparer notre amour pour le Christ à notre affection pour les personnes qui vivent près de nous; il ressemble plutôt au sentiment que nous ressentons pour un être que la mort nous a ravi. Le trépas sanctifie et spiritualise nos affections.... Les êtres arrachés de nos bras ne meurent plus pour nous. Ils vivent dans nos cœurs purifiés, où ils occupent une place élevée. Ici, il nous est permis de les vénérer sans idolâtrie. Posséder un Sauveur invisible, n'est donc ni un malheur, ni une cause de souffrance. Nous pouvons d'autant mieux l'aimer que nous ne le voyons pas. C'est ainsi que Dieu, en nous donnant un Christ historique sur lequel puisse se reposer notre foi, a voulu que sa vie terrestre ne fût qu'un moment de son existence invisible et éternelle, pour nous obliger à l'aimer en esprit et en vérité, si nous l'aimons en quelque mesure. »

La remarque du professeur d'Oxford est confirmée par le fait que les premiers disciples du Christ ont aimé leur Maître d'une affection instinctive et réservée avant la catastrophe de Golgotha, tandis qu'après sa mort, ils se sont attachés à lui d'un amour raisonné et courageux. Le fait, que nous ne pouvons connaître que le Christ qui agit dans l'histoire par la force de son esprit, n'autorise pas notre piété à être moins profonde que celle de ses témoins oculaires. L'acte psycho-

logique par lequel nous faisons du Christ de l'histoire une grandeur présente, peut au contraire nous élever vers Dieu encore mieux que ne l'aurait fait la vue matérielle du rabbi de Nazareth.

Cet exposé, nous l'espérons, fait comprendre la situation particulière dans laquelle se trouve aujourd'hui la chrétienté, qui est obligée d'établir sa foi sur une personne appartenant au passé. Mais il y a encore dans ce problème plusieurs côtés obscurs que nous devrons essayer d'élucider. Il s'agit d'abord de savoir si la croyance à la *résurrection* de Jésus, sur laquelle s'est édifiée la certitude religieuse de l'Eglise primitive, fait encore partie du fondement de notre foi; il faut ensuite établir quel rapport il y a entre le Christ *historique* et le Christ dans ce que nous appellerons son action *posthistorique* ou *posthume*, c'est-à-dire dans son action qui continue dans l'histoire. Il faut enfin rechercher s'il y a lieu d'accepter ou de rejeter le dogme orthodoxe de l'*unio mystica* [1]).

#### c) **La croyance à la résurrection de Jésus-Christ fait-elle partie ou non du fondement de notre foi religieuse?** [2])

Les développements qui précèdent nous ont montré la ressemblance et la différence entre l'action que tous les hommes

[1]) Pour éviter tout malentendu, nous tenons à bien marquer ici le sens de notre terminologie. Qu'on nous permette, à défaut d'une meilleure expression, d'appeler l'action continue que le Christ exerce à travers les siècles par sa personne, sa parole et son œuvre, l'action du Christ *posthistorique*. Nous parlerons, dans le même sens, du « triomphe », de la « victoire », de l'« action spirituelle » du Christ dans le monde. Nous nous croyons autorisé à employer ces termes parce que la mort de Jésus a été, non la fin de l'Evangile, mais la condition et le point de départ de la *marche triomphale du christianisme dans l'humanité*. Par contre, nous ne nous sentons pas la liberté d'employer, comme le font certains disciples de Ritschl, le terme de *Christ glorifié (der erhöhte Christus)* pour désigner l'action du Christ posthistorique. Par *le Christ glorifié*, nous entendons le Seigneur dans son existence transcendante.

[2]) Voyez Samuel Eck, *Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für die Urgemeinde und für uns*, Hefte zur Christlichen Welt, N° 32, Leipzig, 1898. — F. Loofs, *Die Auferstehungsberichte und ihr Wert*, *Ibidem*, N° 33, Leipzig, 1898. — Reischle, *Der Streit um die Begrün-*

marquants exercent après leur mort et l'action que Jésus-Christ continue à exercer à travers les siècles.

Le mode de cette action est le même partout. Les grands esprits appartenant au passé vivent parmi nous et agissent sur nous par leur histoire, leur parole, leurs œuvres. Cette action varie suivant la nature et l'importance de l'influence qu'ils ont exercée pendant leur vie. Tant que l'humanité existera, Napoléon fécondera l'esprit des stratégistes, et Beethoven donnera des joies esthétiques aux personnes qui ont le sens musical. Leur influence est limitée au domaine particulier dans lequel ils ont excellé.

L'action que Jésus exerce depuis le jour de sa mort sur la croix est unique, incomparable, parce que sa vie terrestre a été sans pareille. Le souvenir du Christ produit en nous la certitude de la grâce divine et nous introduit dans la communion du Père céleste, parce que Jésus a fait sentir aux hommes, de son vivant, la réalité de l'amour de Dieu et qu'il leur a ouvert, pendant son ministère terrestre, la porte du royaume des cieux. Si le mode de son activité actuelle ne diffère pas de celui de tous les héros défunts, son œuvre cependant ne saurait être assimilée à celle d'aucun autre homme, car elle contient des énergies que nous ne retrouvons nulle part ailleurs.

Aujourd'hui encore, la personne du Christ fait autorité pour nous. Le souvenir de son œuvre, l'image du Dieu d'amour que Jésus nous a fait connaître et les effets de l'action immédiate de l'Esprit saint dans notre esprit nous donnent la certitude de la grâce de Dieu, du pardon des péchés, et de la vie éternelle. Nous constatons que la mort n'a pas empêché le Christ de créer dans les cœurs cette bienheureuse certitude. Le Christ a triomphé de la souffrance, du monde, de la mort,

*dung des Glaubens auf den « geschichtlichen » Jesus Christus*, Z. Th. K., 1897, p. 201 et suiv. — HAERING, *Gehört die Auferstehung Jesu zum Glaubensgrund ?* Z. Th. K., 1897, pp. 331-351. — HAERING-REISCHLE, *Glaubensgrund und Auferstehung*, Z. Th. K., 1898, pp. 129-134. — P. LOBSTEIN, *Der evangelische Heilsglaube an die Auferstehung Jesu Christi*, Z. Th. K., 1892, pp. 343-368. — E. VON DOBSCHÜTZ, *Ostern und Pfingsten*, Leipzig, 1903. — ARNOLD MEYER, *Die Auferstehung Christi*, Tubingue, 1905.

puisque nous le voyons exercer à jamais, dans l'humanité, son ministère béni, puisqu'il vit en nous et nous accorde, à nous, comme aux témoins oculaires de son activité terrestre, des forces spirituelles qui nous permettent de remporter la victoire.

Nous ne connaissons, à vrai dire, que le Christ *vivant* et *vainqueur*, le *Christ-Esprit*, qui nous unit à Dieu pour le le temps et l'éternité et nous affranchit du mal et de la vanité des choses terrestres. A ce point de vue, la victoire du Christ et sa marche triomphale à travers les siècles n'ont rien de surprenant. Il est naturel que Jésus continue, comme tous les génies, à vivre et à agir dans le monde après sa mort. S'il n'en était pas ainsi, il ferait exception, et c'est alors que son cas serait vraiment étrange.

Le souvenir vivant du ministère historique de Jésus produit donc en nous tout ensemble l'assurance de la miséricorde de Dieu et la certitude de l'activité éternelle du Christ. Cette certitude est toute morale, toute religieuse. Elle repose exclusivement sur les expériences intimes que nous faisons au contact de la tradition évangélique. C'est l'Esprit de Dieu qui la fait naître dans nos cœurs, quand nos méditations se portent sur l'œuvre de notre Sauveur.

Mais le ministère terrestre de Jésus ne nous étant connu que par les apôtres, leur témoignage contribue à former notre certitude religieuse. Si nous croyons au triomphe du Christ, c'est parce que les auteurs du Nouveau-Testament y ont cru. Nous faisons l'expérience de la puissance rédemptrice du Seigneur, au contact d'hommes dans lesquels vivait et agissait son esprit. Les écrits apostoliques supposent tous le triomphe du Christ. Leurs auteurs les ont composés sous l'action posthume de leur Maître. Cette action spirituelle, mystérieusement présente et irrésistible, leur a fait comprendre que sa vie, terminée sur la croix, n'a pas été couronnée par une défaite, mais par une victoire. Elle leur a donné, après coup, la clef des grands événements dont ils avaient été les témoins sans bien les comprendre. Elle leur a révélé le fond même de la pensée de Jésus et leur a permis d'interpréter l'histoire merveilleuse de Celui dont ils avaient entendu la parole et admiré les actes.

Le souvenir que les évangélistes et les apôtres ont conservé de la vie de Jésus a agi sur le témoignage immédiat que l'esprit de Dieu leur a rendu à partir du jour de Pâques. Et le mouvement inverse s'est également produit. Tous les écrits du Nouveau-Testament sont nés en même temps de l'histoire et de la foi. On trouve à chaque page des évangiles et des épîtres l'écho du triomphe du Christ. Quand les disciples ont fixé leurs souvenirs, leur attitude à l'égard du Christ n'était plus celle qu'ils avaient eue lorsqu'ils le suivaient à travers les villes et les campagnes[1]). Peu clairvoyants du vivant de leur Maître, abattus le jour de sa mort, ils ont été éclairés et sont devenus vaillants sous l'influence de son esprit.

En présence de ces données de l'histoire, il est clair que la certitude du triomphe de Jésus fait partie du fondement de la piété chrétienne. Nous ne connaissons Jésus-Christ que par la foi de ses disciples, et notre foi naît au contact de la leur. La base de notre vie religieuse est le Christ historique en tant que Seigneur victorieux, le Christ historique tel qu'il vivait et agissait dans l'esprit de ses fidèles.

Jusqu'ici tout paraît assez simple; mais, quand nous remplaçons le mot de *triomphe* par celui de *résurrection,* nous voyons surgir un nouveau problème.

C'est par une *expérience morale,* nous venons de le voir, que nous parvenons à la certitude de la victoire de Jésus-Christ. Or ce côté de la question se présente à nous intimement uni à une question d'un tout autre ordre.

Celui qui croit au triomphe du Christ est obligé de se demander de quelle manière et dans quelles conditions ont *commencé,* au sein de l'humanité, la vie et l'activité posthumes de Jésus. Il éprouvera le désir légitime de savoir quels phénomènes se sont produits lorsque, peu après les événements du Vendredi-Saint, les premiers chrétiens ont senti leur Maître conquérir à nouveau leur cœur et leur volonté.

Nous avons plusieurs récits de la résurrection de Jésus.

[1]) Voyez S. Eck, *Die Bedeutung der Auferstehung Jesu für die Urgemeinde und für uns,* p. 35, note 7*a*.

Le premier évangile raconte que Marie de Magdala et l'autre Marie voient un ange descendre du ciel, rouler la pierre du sépulcre et s'asseoir dessus. Puis l'ange leur déclare que Jésus est ressuscité et leur commande d'en informer les disciples et de leur dire que Jésus les précède en Galilée. Aussitôt le Christ lui-même se présente à elles, les salue et leur répète l'ordre donné par l'ange. Les onze vont en Galilée, sur une montagne que Jésus leur avait désignée. Ils voient le Christ, mais quelques-uns ont des doutes. Le Ressuscité leur donne l'ordre de prêcher l'Evangile aux nations, et il leur promet d'être avec eux jusqu'à la fin du monde (Matth. 28).

D'après le récit de Marc, Marie de Magdala, Marie, la mère de Jacques, et Salomé trouvent la pierre du tombeau roulée; elles entrent dans le sépulcre, et y voient un jeune homme vêtu d'une robe blanche, qui leur annonce la résurrection de Jésus et leur ordonne de dire aux disciples, et particulièrement à Pierre, qu'ils verront Jésus en Galilée. Elles sortent effrayées et ne disent rien à personne.

Les plus anciens manuscrits s'arrêtent là (chapitre 16, v. 8). On ne sait si l'auteur n'a pas achevé son écrit ou si la fin en a été supprimée. Les versets 9 à 20 du chapitre 16 de notre évangile canonique sont une addition postérieure. Dans cet appendice, il est dit que le Seigneur apparaît à Marie de Magdala, à deux disciples qui vont aux champs, et aux onze pendant qu'ils sont à table; puis il est enlevé au ciel et s'assied à la droite de Dieu.

La tradition de Luc est différente. Les deux Marie et Jeanne trouvent le tombeau vide. Deux hommes en vêtements resplendissants leur disent que Jésus est ressuscité, comme il l'avait annoncé à ses disciples quand il était encore en Galilée. Elles communiquent ces choses aux onze et à tous les autres, mais ceux-ci restent incrédules. Pierre court au sépulcre et voit les linges à terre. Jésus se montre à lui à Jérusalem au moment même où il apparaît à deux disciples sur le chemin d'Emmaüs. Puis, les onze et ceux qui sont avec eux voient Jésus se présenter au milieu d'eux à Jérusalem. Pour leur prouver qu'il n'est pas un fantôme, il mange du poisson

et du miel. Le même jour, il les conduit vers Béthanie et, après les avoir bénis, il est enlevé au ciel (Luc 24).

Le même auteur nous dit, au chapitre premier des Actes des apôtres, que le Christ apparut pendant quarante jours à ses disciples, qu'il leur recommanda de ne pas quitter Jérusalem avant d'avoir reçu le Saint-Esprit, et qu'après qu'il leur eut parlé une dernière fois sur la Montagne des Oliviers, il fut élevé au ciel en leur présence.

Le quatrième évangile décrit de la manière suivante les événements de Pâques: Marie de Magdala voit que la pierre est ôtée du sépulcre. Elle en informe Simon Pierre et le disciple que Jésus aimait. Ceux-ci constatent que le tombeau est vide. Le disciple anonyme voit et croit. Marie aperçoit d'abord deux anges, puis le Seigneur lui-même, qu'elle ne reconnaît pas tout de suite. Elle va annoncer aux disciples la résurrection de Jésus. Le soir du même jour, le Christ leur apparaît, à eux aussi, au lieu où ils se sont enfermés par crainte des Juifs, et leur donne le Saint-Esprit. En voyant ses mains et son côté, ils croient et sont remplis de joie. Thomas, qui n'était pas avec eux, reste sceptique, et ce n'est que huit jours plus tard qu'il a l'apparition du Seigneur et que, voyant ses plaies, il se convainc de sa résurrection. Après ces événements, le Christ apparaît encore à sept disciples sur les bords du lac de Génésareth. Il mange avec eux et charge Pierre de paître le troupeau des fidèles (Jean 20 et 21).

Quelques années après la mort de Jésus, le pharisien Saul eut, lui aussi, une apparition du Christ. Il la considéra comme étant absolument du même ordre que celles qu'avaient eues successivement Pierre, les douze, cinq-cents frères, Jacques et tous les apôtres (1 Cor. 15).

Les données de ces différentes traditions sont inconciliables. Les contradictions sautent aux yeux, quant au temps, quant aux lieux et quant aux personnes. Il est impossible de se faire avec les divers récits des écrivains bibliques, une représentation cohérente des événements de Pâques et de la Pentecôte [1]).

[1]) Voir von Dobschütz, *Ostern und Pfingsten*, et Arnold Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 85 et suiv.

Il nous suffira de relever un fait pour nous en assurer.

Le témoignage de saint Paul au sujet de la résurrection est pour nous le plus important de tous, parce qu'il est immédiat, contemporain, personnel et sûrement authentique. Or, Paul se représente la résurrection du Christ et celle des fidèles comme une métamorphose du corps matériel en un corps spirituel (1 Cor. 15). Il est probable que ce fut là aussi, à peu de chose près, la manière de voir des premiers disciples, car nous n'apprenons pas qu'il y ait eu sur ce point quelque divergence entre leurs vues et celles de Paul.

Cependant, d'après les évangiles, les onze auraient fait des expériences bien différentes de celle de l'apôtre des Gentils. Ces divergences, que la meilleure harmonistique ne saurait faire disparaître, ne peuvent s'expliquer que par le travail spontané et plus ou moins inconscient de la légende. Peu à peu, la tradition orale aura amplifié et matérialisé les récits, et cela, jusqu'à nous représenter le Christ ressuscité comme mangeant, buvant et invitant les siens à le toucher.

Cependant, d'après tous les auteurs sacrés, le Christ est *corporellement* ressuscité. Ils affirment unanimement que Dieu a rappelé à la vie le cadavre du crucifié et que, par ce miracle, il a rendu aux disciples un témoignage sensible, *externe*, de sa toute-puissance.

Malgré l'insistance des écrivains du Nouveau Testament, nous avons quelque peine, avec notre conception moderne du monde et les exigences de notre science historique, à admettre la réalité du fait de la résurrection corporelle de Jésus. Les textes sont si peu concordants, qu'il nous est impossible d'établir la nature et la suite des événements de Pâques ; et notre connaissance des lois de la nature nous rend bien difficile la croyance au miracle conçu comme une dérogation à l'ordre universel. La question de la résurrection corporelle de Jésus est devenue pour nous un problème extrêmement délicat. La légende occupe manifestement une grande place dans les récits relatifs aux événements de Pâques. Il nous est bien difficile de dégager l'histoire de la poésie, et d'arriver à une connaissance certaine des faits tels qu'ils se sont passés.

La question de la résurrection matérielle de Jésus ne sera jamais résolue avec une certitude historique complète. On peut le déplorer, mais on n'y peut rien changer.

Il est naturel que certaines âmes soient épouvantées par cette constatation. Les théologiens orthodoxes disent que l'Eglise chrétienne a triomphé grâce à la croyance à la résurrection corporelle du Christ, et que, par conséquent, tout le christianisme s'écroule, dès qu'on abandonne l'historicité de ce fait. Ce raisonnement paraît s'imposer, car les auteurs bibliques eux-mêmes identifient leur certitude *historique* de la résurrection du cadavre de Jésus et leur certitude *religieuse* du triomphe spirituel du Christ. « Si Christ n'est pas ressuscité, dit saint Paul, notre prédication est vaine, et notre foi aussi est vaine » (1 Cor. 15, 14).

Comment résoudre la difficulté à laquelle aboutit l'étude des événements du dimanche de Pâques? Comment accorder la certitude religieuse du triomphe du Christ, à laquelle nous ne pouvons pas renoncer, et l'incertitude historique qu'il nous est impossible de surmonter en face des difficultés que soulève la tradition de l'Eglise primitive?

C'est l'histoire elle-même qui, après nous avoir troublés, nous rassurera.

Relevons d'abord un point secondaire, que d'autres constatations plus importantes viendront confirmer. La résurrection corporelle, si elle avait eu lieu, serait un fait appartenant tout entier au passé et restant sans effets pour nous, car il ne se renouvelle plus. Nous ne faisons point d'expériences analogues. Notre vie morale et religieuse naît et se développe sans l'intervention d'aucun événement de ce genre. Les prédicateurs les plus conservateurs, sans convenir de cette vérité en théorie, s'y conforment cependant dans la pratique. Ce n'est guère qu'à l'époque de Pâques qu'ils font dans leurs sermons une place centrale à la résurrection corporelle de Jésus-Christ. Le reste du temps, la plupart d'entre eux font à peine allusion à ce dogme, pourtant fondamental dans leur système théologique.

En outre, et ceci est infiniment plus important, l'histoire des religions nous apprend qu'il faut distinguer entre les

expériences religieuses que font les hommes et l'interprétation philosophique et théologique qu'ils en donnent ultérieurement. Nous pouvons encore faire de nos jours les expériences religieuses de nos ancêtres, et celles-ci peuvent avoir pour nous une autorité morale; quant aux explications dogmatiques qu'ils en ont données, elles sont tout à fait individuelles et ne sauraient lier ceux qui auraient d'autres vues en matière scientifique, historique ou philosophique.

Cette distinction[1]) nous permet de résoudre la difficulté que nous avons rencontrée tout à l'heure, et de répondre d'une manière plus précise à la question : La croyance à la résurrection de Jésus-Christ fait-elle partie du fondement de notre foi ?

Nous trouvons, dans la pensée des auteurs du Nouveau Testament, deux éléments qu'il importe de distinguer. C'est d'abord la certitude que le Christ est entré, après sa mort, dans une vie nouvelle, et que depuis, il agit et règne avec Dieu lui-même. Pour nous, qui croyons à l'action de l'esprit de Dieu dans l'esprit de l'homme, il est hors de doute que Dieu est intervenu le jour de Pâques, en affermissant d'une manière mystérieuse, mais réelle, la foi chancelante des disciples. Cette intervention, *objective et interne,* a été le point de départ de l'expérience que l'humanité fait, à travers les siècles, de la puissance éternelle du Christ. Elle a été le commencement, difficile à saisir pour nous, de l'action posthistorique de Jésus. Cette action n'a rien de surnaturel à nos yeux; elle nous paraît parfaitement nécessaire.

Mais il ne faut pas confondre cette expérience religieuse avec l'interprétation que les premiers fidèles en ont donnée et qu'ils ont *dû* en donner, à cause de leur conception particulière de la vie d'outre-tombe et en vertu du caractère exceptionnel des expériences qu'ils firent le jour de Pâques.

Pour les Israëlites du temps de Jésus, l'idée de la *vie éternelle* était inséparable de l'idée de la *résurrection corporelle.* Saisis par l'esprit de Dieu et du Christ, étonnés par

[1]) Voyez R. Schultze, *Die Logik des Auferstehungsglaubens,* dans *Protestantische Monatshefte,* 1901, pp. 318-322.

les apparitions imprévues de leur Seigneur, les disciples ne pouvaient se représenter l'état nouveau dans lequel il venait d'entrer que sous la forme d'une vie matérielle, quoique sublimée. Croire au triomphe du Christ, c'était, pour eux, croire à la résurrection de son cadavre.

Il n'en est plus de même pour nous. Notre conception moderne de la vie éternelle est indépendante de celle de la résurrection de la chair. Pour nous, Jésus a porté l'éternité dans son cœur pendant son ministère terrestre, il est entré dans la gloire au moment de mourir sur la croix, et il nous communique, par son action posthistorique, les énergies d'une vie incorruptible, quand nous nous unissons à lui en esprit et en vérité. Nous croyons au triomphe du Christ, non à cause du message de sa résurrection corporelle, mais parce que nous refaisons, *à notre manière,* l'expérience religieuse que les premiers disciples ont faite le jour de Pâques. Quant à ce qui a été pour eux l'occasion de cette expérience et quant à l'explication qu'ils ont donnée de l'action divine dont ils ont été l'objet, ce sont des questions d'ordre purement historique et psychologique. Ni l'existence, ni l'intensité de notre foi ne dépendent de la solution de ces problèmes.

Nous ne développerons pas ici notre conception des événements de Pâques. Nous croyons, comme nous l'avons déjà indiqué, qu'il y a eu une intervention imprévue, subite, de l'esprit de Dieu dans l'esprit des disciples. La commotion spirituelle qu'ils ont ressentie a dû les ébranler au point de leur faire projeter au dehors l'image qui se formait en eux [1]).

Ou bien les apparitions du Christ, que l'on pourrait peut-être concevoir comme des phénomènes de télépathie, ont mis en œuvre des puissances que l'influence de Jésus avait accumulées dans ses disciples pendant son ministère terrestre. Dieu aurait relevé le courage des apôtres par un phénomène psychologique encore inconnu, mais soupçonné par plusieurs et peut-être entrevu par la science.

Quoi qu'il en soit, nous sommes portés à assimiler les

[1]) Voyez Henri Joly, *L'imagination,* Paris, 1877, p. 87 et suiv. — Arnold Meyer, ouvrage cité, pp. 280-290.

faits en question à ceux qui se sont produits lors de la vocation des prophètes d'Israël. L'analogie a pour nous quelque chose de frappant. Dans les deux cas, le témoignage objectif et interne de l'esprit de Dieu et la création, dans l'homme, d'une vie nouvelle, sont accompagnés de phénomènes psychologiques et physiologiques extraordinaires. Certes, nous ne prétendons pas résoudre définitivement le problème, mais il nous semble que notre conception sauvegarde la valeur religieuse des récits bibliques, sans nous obliger, pour en admettre la vérité, à renier nos convictions scientifiques et historiques.

Mais laissons de côté les questions de critique et d'histoire. Ce qui nous importe, c'est de montrer que, dans le problème de la résurrection, la certitude de notre conviction religieuse n'est nullement compromise par l'incertitude de notre conception historique. Quels que soient les résultats auxquels pourront aboutir les historiens, nous avons l'assurance que la victoire de Jésus-Christ est une réalité. Cette assurance repose sur un fondement dont les assises sont le roc de l'éternité. C'est Dieu lui-même qui la crée en nous, en nous permettant, aujourd'hui encore, de nous assimiler, par la foi et l'amour, la plénitude de vie qui est apparue dans le Christ de l'histoire et qui agit dans le monde par l'esprit de Jésus et de ses fidèles.

La certitude du *triomphe* du Christ fait partie du fondement de notre foi, mais notre assurance chrétienne ne repose nullement sur la croyance à la *résurrection corporelle* de Jésus.

La *foi religieuse* des auteurs sacrés fait autorité pour nous; quant à leurs *conceptions dogmatiques et historiques*, elles ne lient nullement notre raison et notre conscience.

### d) Le rapport entre le Christ de l'histoire et le « Christ posthistorique » [1].

Nous avons dit plus haut que le fondement de notre foi, c'est le Christ historique tel qu'il vit et agit dans ceux qui

[1]) Voyez A. Ritschl, *Rechtfertigung und Versöhnung*, 1888, pp. 383-384. — Reischle, *Z. Th. K.*, 1897, pp. 184-217. — Kaftan, *Dogmatik*, 1897, p. 409 et suiv. et p. 422 et suiv.

croient en lui, en d'autres termes : le Christ historique en tant que Seigneur triomphant. Cette constatation nous a amené à signaler le rapport qu'il y a entre le Christ de l'histoire et le Christ posthistorique, dont l'indissoluble unité constitue le fondement de notre vie chrétienne. Il nous reste à examiner ce rapport d'un peu plus près.

Pour le comprendre, supposons un instant que notre foi ne repose que sur un seul des deux éléments, et demandons-nous quelles conséquences en résulteraient.

Si notre piété se rattachait uniquement au Christ posthistorique, elle n'aurait qu'un objet fuyant et insaisissable. Il y a eu, dans l'histoire de l'Eglise, des moments où les fidèles ont exclusivement contemplé le Christ participant à la domination éternelle de Dieu. Emancipés de tout contrôle et de toute critique, ils ont donné libre carrière à leur imagination et se sont fait de Jésus une image arbitraire et fantaisiste. S'attacher uniquement au Christ posthistorique, s'est se perdre infailliblement dans le vague.

Ce danger peut heureusement être conjuré. L'image du Christ posthistorique a un caractère positif, que l'on peut facilement saisir. Ses traits sont ceux du Christ de l'histoire, du Christ prêchant, agissant, souffrant, du Christ crucifié. Les écrits du Nouveau Testament et l'étude scientifique de ces écrits servent à nous empêcher de fausser l'image de Jésus. Ils nous rappellent qu'il y a identité de personne entre le prophète de Nazareth et le Seigneur victorieux. Pour nous toucher aujourd'hui, le Christ doit être ce qu'il a été pour son entourage immédiat aux jours de son ministère terrestre. Il n'est pour nous qu'une abstraction, s'il ne produit pas sur nous l'impression qu'il a produite jadis sur les pharisiens, s'il ne nous inspire pas la confiance en Dieu qu'il a inspirée aux publicains, s'il ne nous console et ne nous régénère pas comme il a consolé et régénéré la foule des misérables qui se pressaient autour de lui. Il reste pour nous un étranger, un inconnu, aussi longtemps que le souvenir de sa vie terrestre, uni à l'action des chrétiens sincères et au témoignage immédiat de l'esprit de Dieu, ne nous a pas rendus capables de faire de lui « notre

contemporain ». La notion du Christ posthistorique reste vide, tant qu'elle ne contient pas les éléments concrets de la vie terrestre de Jésus.

Si, d'autre part, nous ne pouvions fonder notre vie religieuse que sur le Christ de l'histoire, nous ne nous trouverions pas dans une situation moins fâcheuse.

S'il en était ainsi, nous serions obligés d'oublier que, depuis deux mille ans, l'humanité a évolué. Il nous faudrait ignorer tous les progrès de la science et de la civilisation, et considérer comme normative la *lettre* de l'Evangile. La parole de Jésus deviendrait pour nous une nouvelle loi, une autorité despotique pire encore que celle des scribes et des pharisiens. Au lieu de nous affranchir, elle nous asservirait. Le repentir et la foi ne suffiraient pas comme conditions du salut, il faudrait y ajouter l'adhésion intellectuelle à toutes les idées contingentes de Jésus et la mise en pratique de tous ses préceptes moraux conçus comme des ordres absolus, même de ceux qu'il n'est guère possible d'observer en dehors du milieu dans lequel et en vue duquel ils ont été formulés [1]). On sait qu'à plusieurs reprises, au cours des siècles, les chrétiens ont ainsi confondu la Loi et l'Evangile.

On n'est plus exposé à faire cette confusion, dès qu'on saisit *l'unité* du Christ de l'histoire et du Christ posthistorique. Pour savoir dans quel sens et dans quelle mesure le *premier* fait autorité pour nous, il nous faut connaître le caractère propre de l'activité du *second*. Ce n'est que si nous nous rendons compte de ce qui constitue l'essence éternelle de l'œuvre du Seigneur triomphant, que notre vie spirituelle peut tirer profit de la connaissance du Christ historique.

Nous savons que Jésus, tel qu'il agit dans l'histoire, est une cause de renouvellement religieux et moral dans l'humanité. Il unit les hommes à Dieu par la foi et les rattache les uns aux autres par le lien de l'amour fraternel. En nous introduisant dans la communion de Dieu, il fait de nous des hommes libres et nous permet de surmonter la souffrance et le péché.

[1]) Voir W. Herrmann, *Die sittlichen Weisungen Jesu*, Gœttingue, 1904.

Son activité est tout intérieure et spirituelle. Il nous affranchit du joug qui pèse sur notre âme et notre conscience. Le Seigneur, tel qu'il nous touche, à l'heure présente, par la parole et par l'exemple de ceux qui se sont consacrés à lui, est le messager parfait du Dieu de justice et de vérité; il est, comme dit saint Paul, l'*Esprit* lui-même (2 Cor. 3, 17). Ainsi conçue, l'action de Jésus *a toujours été la même.* L'œuvre du Christ vainqueur n'a jamais subi, dans son essence, la moindre variation.

Ce n'est qu'en rapprochant l'action du Christ posthistorique de celle du Christ historique que nous pouvons tirer profit du souvenir que ce dernier a laissé dans le monde. *Le Christ de l'histoire ne fait autorité pour nous, il n'est le fondement de notre foi que dans la mesure où il est l'auteur de notre conversion religieuse et morale.* Pour comprendre le Christ des évangiles, il ne suffit pas de contempler l'image que nous en présentent les auteurs sacrés; il nous faut encore subir à la fois l'action du Christ vivant, telle qu'elle se manifeste dans ceux qui croient en lui, et l'action directe de l'esprit de Dieu dans notre cœur. L'examen de l'œuvre du Christ posthistorique nous fait comprendre le caractère purement *moral* de l'autorité du Christ historique.

Le fondement de notre piété est le *Christ-Esprit,* c'est-à-dire le Christ historique saisi par la foi de ceux qu'il a affranchis.

Il y a donc une différence entre le Christ en tant qu'objet de la recherche historique et le Christ en tant que base de notre vie religieuse. Tous les caractères de l'un ne sont pas identiques à ceux de l'autre. Le Christ de l'histoire a cru aux possessions démoniaques; il a ordonné à ses disciples de quitter leurs familles et de renoncer à toute propriété; il a attendu, au cours de sa génération, la catastrophe finale, le bouleversement du monde actuel et l'établissement du royaume messianique. Sur tous ces points et sur d'autres encore, le Christ historique ne saurait faire autorité pour nous. Il a connu des préoccupations que nous n'avons plus et il a ignoré un grand nombre de problèmes nouveaux que certains chrétiens s'efforcent vainement de résoudre aujourd'hui par la lettre de son enseignement.

D'autre part, le Christ sur lequel se fonde notre foi, ne

cesse de nous solliciter à remplir d'énergies divines notre vie personnelle, familiale, politique et sociale. Il nous apprend à servir Dieu *dans le monde;* il représente, en un certain sens, l'idéal de l'*homme moderne*[1]).

Le fondement de notre foi est donc en même temps le Christ historique et le Christ posthistorique. Si l'un était isolé de l'autre, notre vie religieuse serait en danger de se corrompre; lorsqu'ils sont réunis, elle devient féconde et prospère[2]).

### e) Le problème de l'union mystique du croyant avec le Christ[3]).

Pour fonder notre foi sur la personne du Christ, nous avons recours, nous l'avons vu, à une opération mentale par laquelle nous faisons de lui « notre contemporain ». En outre, le Dieu tout-présent se sert du souvenir, éternellement vivant, de Jésus, pour nous toucher, nous régénérer, nous sauver.

Cette double vérité ne suffit pas à beaucoup de chrétiens. Ils croient à la *toute-présence* du Christ glorifié. Le Seigneur transcendant exercerait sur ses fidèles et sur tous les hommes une action personnelle directe et *consciente,* comme celle de Dieu lui-même. D'après eux, la personne de Dieu et la personne de Jésus agiraient l'une et l'autre sur nous pour nous éclairer, nous guider, nous garder. Le Fils, reçu dans la gloire céleste, dirigerait lui-même, avec son Père, les destinées du monde et de l'Eglise. On serait en droit de lui adresser des prières tout comme au Père céleste. Comme Dieu, il entendrait nos supplications et les exaucerait. C'est pourquoi, les âmes pourraient entrer directement et personnellement en communion avec lui.

Cette théorie est celle de l'*union mystique avec Jésus-Christ.* Pour qui l'admet, il est facile de rapprocher en matière religieuse le passé et le présent.

[1]) Voyez Joh. Weiss, *Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart,* Gœttingue, 1895, p. 164.

[2]) Voyez O. Pfleiderer, *Religionsphilosophie,* édition de 1878, p. 684.

[3]) Voyez Martin Kähler, *Der Verkehr mit Christo in seiner Bedeutung für das eigene Leben und den Gemeindedienst der Geistlichen nach dem Neuen Testament,* Leipzig, 1904.

Trois causes ont donné naissance à cette conception, à laquelle beaucoup d'âmes religieuses sont attachées.

La première est d'ordre historique. Les premiers fidèles étaient sûrs d'avoir vu le Seigneur ressuscité. Les apôtres vivaient dans un commerce spirituel immédiat avec leur Maître glorifié. Ils lui parlaient et lui adressaient des requêtes, comme s'il était encore auprès d'eux. Personne, dans l'Eglise primitive, ne contestait la légitimité de l'*unio mystica*. Ce fait devait nécessairement exercer une grande influence sur la piété des siècles suivants.

Une seconde cause est d'ordre dogmatique. La croyance à la divinité essentielle de Jésus est venue confirmer la certitude de l'action directe du Christ glorifié dans le monde. Si le prophète de Nazareth a été l'incarnation, non seulement de l'absolu *moral*, mais aussi de l'absolu *métaphysique*, il faut logiquement admettre qu'il possède encore après sa mort les attributs métaphysiques de la divinité : la toute-présence, la toute-puissance, l'omniscience. Que l'on implore Dieu ou Jésus, dans les misères du corps et de l'âme, cela revient au même.

L'Eglise catholique a sanctionné cette conception en proclamant la doctrine de la présence réelle du corps et du sang du Christ dans les éléments de la messe; et les Eglises de la Réforme, tout en spiritualisant ce dogme, ont également favorisé par leurs doctrines de la Sainte-Cène, la croyance à l'*unio mystica*.

La troisième cause est d'ordre psychologique; elle est profondément humaine. Tous, nous savons que ce que nous sommes, nous le devons à nos éducateurs. Nous sentons leur esprit revivre dans le nôtre. Il y a entre eux et nous communion de pensées et de sentiments. Leurs œuvres les suivent et leurs travaux portent des fruits parfois inattendus. Il nous est doux de nous dire — comme Fechner l'a si bien exprimé — qu'ils sont *réellement* présents; qu'ils viennent, comme des anges gardiens, nous avertir, nous inspirer; qu'ils assistent, avec joie ou avec tristesse, à notre activité et à nos destinées; qu'ils exercent sur nous une action voulue, consciente!

Ce sentiment a fait naître, dans beaucoup de cœurs, le

désir d'entrer avec Jésus-Christ dans une communion directe et intime. Celui qui nous a aimés jusqu'à la mort, celui que préoccupait jusqu'à son dernier soupir le bonheur de ses disciples, comment ne continuerait-il pas, après avoir quitté ce monde, à veiller personnellement sur les siens?

Ces trois causes suffisent-elles pour établir la légitimité de la croyance à l'union mystique avec le Christ? Nous n'oserions l'affirmer.

D'abord, nous ne *voyons* plus, comme les premiers chrétiens, le Seigneur glorifié. Les expériences extraordinaires qu'ils ont faites ne se répètent plus aujourd'hui. Quand nous entrons en contact avec l'esprit du Christ tel qu'il se manifeste dans ses fidèles, nous n'avons pas de visions, nous n'entendons pas de voix. Et qui pourrait nous assurer que les événements rapportés par les évangiles au sujet de la résurrection sont réellement dus à une intervention *consciente* du Christ glorifié? Ne se pourrait-il pas que les disciples, frappés par les apparitions de leur Maître, eussent considéré comme une action voulue de *Jésus* ce qui était l'œuvre de l'*esprit de Dieu* dans leur cœur?

Nous est-il possible, en outre, de maintenir le dogme de la divinité *essentielle*, de la *déité* du Christ, c'est-à-dire la thèse de l'incarnation, en Jésus, de l'*absolu métaphysique?*

Les premiers disciples, tout en adressant des prières au Ressuscité, n'ont point songé à l'identifier avec Jahvé. Ils lui ont assigné la place d'honneur à la droite de Dieu, mais ils ne l'ont pas assis sur le trône lui-même. Ils ne lui ont point présenté d'holocaustes, ni offert un culte d'adoration. Ferions-nous plus qu'eux? [1])

Nous le pouvons d'autant moins que la théorie de la divinité essentielle du Christ repose sur des prémisses historiques et philosophiques qui ont fait leur temps [2]). Nous con-

[1]) Voyez Paul Chapuis, *Die Anbetung Christi*, Z. Th. K., 1897, p. 28 et suivantes. — E. Ménégoz, *Publications diverses sur le fidéisme*, Paris, 1900, page 232.

[2]) Pour nous, Jésus-Christ est la révélation de l'*absolu religieux et moral*, c'est-à-dire de la justice, de l'amour et de la sainteté de Dieu. Nous avons consacré un paragraphe spécial à cette question dans la partie de cette étude qui n'a pas été livrée à l'impression.

naissons assez la pensée véritable de Jésus pour savoir qu'il n'a jamais demandé pour sa personne les hommages qu'il a exigés pour Dieu. Il n'a pas enseigné aux siens à lui adresser des supplications ou des actions de grâce. C'est Dieu, le Père céleste, qu'il leur a appris à prier et à adorer. Il n'a voulu être que le médiateur; jamais il ne s'est fait l'égal de l'Eternel tout-présent et tout-puissant.

C'est pourquoi on a pu dire, à juste titre, que Jésus a considéré *Dieu seul* comme l'objet et le fondement derniers de la foi. Son œuvre a été d'établir une communion vivante, intime entre Dieu et l'âme humaine. Il ne s'est considéré que comme un instrument, mais comme l'instrument par excellence, entre les mains de Dieu. Sans lui, nous ne pouvons connaître le Père céleste; mais quand nous l'avons trouvé, le médiateur se retire discrètement et nous laisse seuls, face à face, dans l'intimité avec notre Dieu [1]).

En écartant le dogme de l'incarnation de l'absolu *métaphysique* en Jésus-Christ, nous renonçons non seulement au concept de la présence réelle du corps et du sang du Christ dans les éléments de la Sainte-Cène, mais aussi à la doctrine de la présence mystique du Christ glorifié dans le pain et le vin. A nos yeux, le Christ eucharistique est une fiction. Seul le Christ de l'histoire est une réalité. Quand nous célébrons la Cène, nous avons la conscience de nous unir au Christ historique et par lui à Dieu. Mais nous ne croyons pas qu'il y ait quelque différence, quant au mode ou à la nature, entre cette union et celle qui se produit aux heures où nous prions

[1]) Voyez Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Leipzig, 1900, pp. 91-92. « L'Evangile, tel que Jésus l'a prêché, a pour objet dernier le Père seul et non le Fils. Mais personne n'a jamais connu le Père, comme Jésus l'a connu; et cette connaissance, il la communique aux autres hommes.... Il est le chemin qui conduit au Père.... Sa personne a été la puissance et la réalisation de l'Evangile. C'est ce que nous éprouvons encore aujourd'hui. » *(Nicht der Sohn, sondern nur der Vater gehört in das Evangelium, wie es Jesus verkündigt hat, hinein. Aber so, wie er den Vater kennt, hat ihn noch niemand erkannt, und er bringt den anderen diese Erkenntnis.... Er ist der Weg zum Vater.... Er ist die persönliche Verwirklichung und Kraft des Evangeliums gewesen und wird noch immer als solche empfunden.)*

Dieu et où nous méditons l'Evangile, soit seuls, soit avec nos frères dans le culte public. En notre qualité de chrétiens évangéliques, nous excluons de notre théologie toute magie sacramentelle, toute doctrine imprégnée du naturalisme païen qui rattache des grâces spéciales, que l'on ne saurait obtenir autrement, à l'accomplissement correct d'un rite.

Quant au troisième motif qui a donné naissance à l'idée de l'*unio mystica*, il est purement sentimental. Or, il ne suffit pas de désirer une chose, pour qu'elle soit vraie. Nous pouvons faire des hypothèses, mais en réalité nous ne savons rien sur le rapport dans lequel les esprits des défunts se trouvent, d'une part, avec Dieu et, d'autre part, avec les hommes ici-bas. Nous sommes là en présence de problèmes insolubles.

Certes, nos éducateurs vivent et agissent en nous, et Dieu se sert du souvenir qu'ils nous ont laissé, pour exercer sur nous une action pédagogique. Mais nous n'avons pas avec les esprits des défunts de relation personnelle. Nous ne leur parlons point. Nous ne leur adressons point de prières. Nous ne savons pas s'ils nous voient et s'ils exercent sur nous une action *consciente*[1]). Nous ne pouvons analyser la relation qu'il y a entre leur activité posthume et l'activité éternelle de Dieu. Quand nous disons que, pour rapprocher le passé et le présent, nous faisons des héros de l'histoire « nos contemporains » et que Dieu se fait connaître à nous dans la mesure où il s'est révélé par leur activité terrestre, nous touchons au grand mystère de la vie transcendante. Notre intelligence est incapable de résoudre l'énigme de l'existence d'outre-tombe.

Nous sortons des limites de la connaissance humaine quand nous essayons de résoudre la question de l'union mystique avec le Christ glorifié. Nous ne saurions entrer avec Jésus, pas plus qu'avec saint Paul ou Luther, dans un rapport semblable à notre communion avec Dieu. *Le mode d'existence du Christ glorifié nous reste inconnu.* Aucune expérience ne peut nous faire savoir s'il entend nos prières et s'il les exauce comme Dieu lui-même. L'action qu'il exerce sur nous est, dans la

[1]) Voyez Arnold Meyer, *Die Auferstehung Christi*, p. 333.

*forme,* semblable à celle de tous les hommes marquants de l'histoire; elle est unique, quant à son *contenu,* parce que Jésus a été le révélateur parfait de l'absolu religieux et moral; elle ne se confond point cependant avec celle du Dieu tout-présent, tout-puissant et omniscient.

A cette question : comment le Christ de l'histoire peut-il être actuellement le fondement de notre foi? on ne saurait donc donner une réponse définitive. Pour résoudre entièrement ce problème, il faudrait connaître le rapport du fini avec l'infini, du temps avec l'éternité, de l'esprit de l'homme avec l'esprit de Dieu. Or, notre entendement n'atteint pas la connaissance de ces rapports.

Quelle attitude adopterons-nous donc à l'égard de la doctrine de l'*unio mystica?*

Nous ne refuserons pas de lui reconnaître une certaine raison d'être. Comme nous ne saurions prouver l'impossibilité d'une action directe et consciente des défunts et du Christ glorifié sur l'esprit de l'homme, nous nous garderons d'écarter *a priori* la conception de l'union mystique. La piété chrétienne a des nuances individuelles très variées. Si des âmes religieuses préfèrent, dans leurs prières, s'adresser à Jésus plutôt qu'à Dieu, nous ne nous sentons pas en droit de les en empêcher. Le Christ étant l'empreinte, le symbole, la révélation parfaite de la divinité, nous n'oserions blâmer ceux qui adorent Dieu dans sa manifestation en Jésus-Christ. Le désir qu'éprouvent certains chrétiens de s'unir à Jésus comme à une personne présente agissant sur eux, n'a rien en soi d'illégitime. Nous comprenons fort bien ce sentiment; nous l'éprouvons parfois nous-même. Il n'est pas jusqu'à certains théologiens indépendants à l'égard de la tradition dogmatique, comme M. Herrmann, par exemple, qui ne l'admettent en quelque mesure [1]). Dans le

[1]) W. Herrmann, *Der Verkehr des Christen mit Gott,* troisième édition, 1896, p. 239 : « Le Christ a voulu nous sauver par le pouvoir que sa vie personnelle exerce sur la nôtre. C'est pourquoi le chrétien reconnaît l'influence du Christ dans tout ce qui lui fait sentir ce pouvoir; il est convaincu que le Seigneur glorifié se rend compte de la mesure dans laquelle nous nous approchons ou nous nous éloignons de lui. » *(Er [Christus] wollte unser Erlöser sein durch die Macht seines persönlichen*

domaine, si intime et si délicat de la prière, de l'adoration, il n'y a pas de place pour des réglementations précises, car le sens critique est ici hors de la sphère de sa compétence [1]).

Ceux qui croient pouvoir maintenir la croyance à la présence mystique du Christ, feront bien de se mettre en garde contre un danger. L'histoire de l'Eglise nous apprend que le commerce entre l'âme chrétienne et le Christ glorifié peut prendre un caractère matériel et malsain. On connaît les aberrations des imaginations surexcitées qui ont célébré le Christ comme le divin Epoux.

Pour éviter ces abus, les partisans de l'*unio mystica* devront régler leur vie religieuse sur le rapport dans lequel les premiers disciples se trouvèrent avec le Christ de l'histoire. Ils devront, d'autre part, prendre pour norme l'attitude que, d'après la volonté de Jésus, nous sommes appelés à avoir à l'égard de Dieu. Les disciples n'ont pas été les égaux de Jésus, ils lui ont été subordonnés. Le Christ ne nous a pas appris à traiter Dieu d'égal à égal, mais à nous soumettre à lui, comme à notre Père céleste, dans la *foi*, c'est-à-dire dans un esprit de confiance respectueuse et d'obéissance filiale. Par conséquent, toute idée d'égalité et toute image empruntée à la vie des sens doivent être bannies du commerce mystique avec Jésus [2]). La

*Lebens über das unsere. Darauf beruht es, dass der Christ in allem, was ihn diese Macht empfinden lässt, die Hand Christi sieht und davon überzeugt ist, dass der erhöhte Herr darum weiss, wie nahe oder wie fern wir von ihm stehen.)*

[1]) Comparez Rade, dans *Christliche Welt,* 1905, aux colonnes 251 et 252.

[2]) Voyez Jülicher, *Die Gleichnisreden Jesu*, Fribourg, 1899, tome II, pp. 178-188, à propos des passages Marc 2, 18-20; Matthieu 9, 14-15 et Luc 5, 33-35. — Nous croyons que, dans les trois passages indiqués, Jésus a voulu exprimer l'idée suivante: « De même que les amis de l'époux se réjouissent tant que l'époux est avec eux, de même il faut que mes disciples soient joyeux tant que je suis au milieu d'eux. » C'est là une *parabole* simple et claire, avec un seul point de comparaison. Mais déjà les évangélistes semblent en avoir fait une *allégorie*, c'est-à-dire une métaphore compliquée et artificielle. Les premiers, ils auraient eu l'idée de comparer Jésus à un fiancé, et l'Eglise à une vierge. De ce malentendu serait née, plus tard, la tendance des mystiques qui assimilaient le rapport entre l'âme individuelle et le Christ à celui de deux époux. Comparez Kaftan, *Dogmatik*, 1897, p. 420.

certitude chrétienne repose, non sur les phénomènes psycho-physiologiques passagers de l'extase, mais sur la parole saine, forte, sobre et austère du Christ des évangiles.

Malgré la valeur relative que nous reconnaissons à l'idée de l'union mystique avec le Christ, nous ne nous sentons pas libre de nous servir de ce concept dans notre piété personnelle. Nous avouons ignorer si le Christ glorifié intervient dans notre vie d'une manière consciente et immédiate. Nous préférons donc nous en tenir à la communion avec Dieu lui-même, avec le Père céleste, auprès duquel nous a conduits le Christ de l'histoire, tel qu'il vit et agit dans l'Eglise. Nous savons, grâce à la révélation du Christ et aux expériences qu'il nous a appris à faire, que Dieu nous écoute et nous exauce, qu'il nous pardonne, nous sanctifie, nous sauve. Unis à Dieu par le Christ, nous avons une *certitude complète*. Cela nous suffit.

Nous renonçons à scruter plus avant ce mystère. Ce serait peine perdue que de spéculer, par exemple, sur la relation entre l'action du Christ dans l'histoire, celle du Christ glorifié et celle de Dieu lui-même. Bien que, pour notre part, nous ne nous sentions pas libre d'adhérer au dogme traditionnel de l'*unio mystica,* nous croyons cependant que le Christ est parmi nous, qu'il remplit son Eglise de son esprit, qu'il se tient près de nous d'une manière continue et mystérieuse *qui échappe à toute investigation,* qu'il vit dans nos cœurs et agit sur d'autres par notre parole et notre exemple, lorsque nous sommes assemblés en son nom, lorsque nous prions le Père céleste, lorsque nous célébrons la Sainte-Cène, lorsque nous mettons en pratique ses commandements.

Nous ne partageons plus, il est vrai, les idées christologiques de Luther, mais, comme lui, nous avons l'assurance que l'Evangile est, non une histoire passée, mais un *fait présent,* un *don éternel de Dieu*[1]). Nous pouvons donc fonder

[1]) *Œuvres de Luther*, édition d'Erlangen, 20, I, 144 et 50, 241: « La vie du Christ n'est pas pour moi une histoire ancienne qui s'est passée il y a quinze cents ans; elle est plus qu'une histoire qui s'est passée autrefois, elle est un don, un cadeau qui me reste toujours ». (... *es ist mir nicht wie ein alt Liedlein von einer Geschicht, so sich*

notre foi sur la personne du Christ historique, quoique celui-ci appartienne « au passé », et que l'étude du rapport entre la révélation de Dieu dans l'histoire et sa révélation dans le témoignage immédiat de notre conscience, nous mène aux limites de la connaissance humaine.

## *Troisième question :*

### POUVONS-NOUS FONDER NOTRE FOI SUR UN PERSONNAGE HISTORIQUE DONT NOUS NE CONNAISSONS QU'IMPARFAITEMENT LA VIE ET L'ŒUVRE? [1])

Nous avons vu que, dans tous les cultes, la certitude religieuse naît sous l'influence de certains phénomènes d'ordre

*vor fünfzehntausend Jahren zugetragen; es ist etwas mehr, denn eine Geschicht, so einmal geschehen ist, nämlich auch ein Geschenk und Gabe, so ewiglich bleibet.*) — Comparez R. Kübel, *Über die Darstellung des Christentums und der Theologie Luthers in Harnacks Dogmengeschichte III,* dans *Neue kirchliche Zeitschrift,* 1891, p. 30 et suiv. — Gottschick, *Luthers Lehre der Lebensgemeinschaft des Gläubigen mit Christus,* Z. Th. K., 1898, pp. 431-432.

[1]) Voyez H. Schultz, *Die christologische Aufgabe der Gegenwart,* dans *Jahrbücher für deutsche Theologie,* 1874; *Noch einmal zur christologischen Frage, Ibidem,* 1875. — O. Kirn, ouvrage cité. — R.-A. Lipsius, *Die Bedeutung des Historischen im Christentum,* dans *Glauben und Wissen,* 1897, p. 111 et suiv. — Gottschick, *Die Bedeutung der historisch-kritischen Schriftforschung für die evangelische Kirche,* 1893. — Kaftan, *Das Wesen der christlichen Religion,* 2me édition, 1888, 2me partie, chapitre 3. — J. Köstlin, *Der Glaube und seine Bedeutung für Erkenntnis, Leben und Kirche,* 1895, p. 63 et s. — J.-H. Ihmels, *Wie werden wir der christlichen Wahrheit gewiss?* dans *Neue kirchliche Zeitschrift,* 1900, p. 259 et suiv. — M. Rade, *Die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes im Protestantismus,* Z. Th. K., 1900, p. 97 et s. — P. Mezger, *Christlicher Gottesglaube und christlicher Offenbarungsglaube,* Bâle, 1896. — Harnack, *Das Christentum und die Geschichte,* 1896. — M. Reischle, articles mentionnés. — O. Ritschl, *Der historische Christus, der christliche Glaube und die theologische Wissenchaft,* Z. Th. K., 1893. — H. Scholz, *Der gegenwärtige Stand der Forschung über den dogmatischen Christus und den historischen Jesus,* dans *Theologische Rundschau,* 1899, Nos 5 et 6. — E. Vischer, *Die geschichtliche Gewissheit und der Glaube an Jesus Christus,* Z. Th. K., 1898, p. 195 et suiv. — K. Sell, *Zwei Thesen über geschichtliche Gewissheit und Glauben,* Z. Th. K., 1898, p. 271 et suiv. — Th. Häring, *Gäbe es Gewissheit des christlichen Glaubens, wenn es geschichtliche Gewissheit von der Ungeschichtlichkeit der Geschichte Jesu gäbe?* dans Z. Th. K., 1898, p. 468 et s.

historique, qui sont ou bien des coutumes créées par l'instinct social de l'humanité, ou bien des doctrines enseignées par les promoteurs d'une nouvelle vie religieuse et morale. Partout, la certitude religieuse est accompagnée d'une certitude historique. Nous avons marqué les causes pour lesquelles il n'y a dans la plupart des religions guère d'antagonisme entre ces deux facteurs.

Dans le christianisme, la situation est différente. Notre foi se produit au contact d'une personnalité historique dont nous devons étudier scientifiquement la vie et l'œuvre. Fils de la Renaissance et de la Réforme, nous sommes actuellement les seuls hommes qui désirent connaître la vérité absolue sur l'origine de leurs croyances. La méthode historique moderne a droit de cité dans la théologie évangélique. Nous l'appliquons tout comme les historiens profanes. Elle est l'instrument sûr et précieux qui nous permet de sonder la tradition chrétienne.

L'œuvre qu'entreprennent les théologiens protestants suppose un grand courage intellectuel et moral. Nous avons recours à la méthode historique pour savoir ce qui s'est réellement passé au temps où le christianisme a vu le jour; et, si la vérité historique l'exige, nous sommes prêts à modifier nos conceptions théologiques. Nous croyons devoir opposer à l'interprétation traditionnelle de l'histoire religieuse, la connaissance précise des faits tels qu'ils se sont véritablement produits.

Les travaux de la théologie ont fait naître des conflits entre la science et la foi, entre la certitude historique et la certitude religieuse. La piété chrétienne qui se fonde sur la conception dogmatique de l'histoire, se sent naturellement menacée quand les historiens viennent combattre les erreurs de la tradition ecclésiastique. Les fidèles se voient dans la nécessité de renoncer à de vieilles croyances et de fonder leur certitude religieuse sur des données historiques plus solidement établies. On est obligé d'accueillir toutes sortes de découvertes qui, au premier abord, paraissent compromettre la foi, mais qui, dans la suite, contribuent à l'éclairer et à la consolider.

Le Christ de l'histoire est le fondement de notre foi; or, pour connaître véritablement Jésus, il nous faut avoir recours

à la méthode historique; nous nous trouvons donc en présence du problème suivant : L'examen scientifique de notre passé religieux pourrait-il ébranler le fondement de la piété chrétienne? L'étude impartiale des origines du christianisme pourrait-elle avoir des résultats de nature à jeter le doute sur la légitimité de la foi? — La richesse de la littérature sur ce sujet nous montre combien cette question préoccupe nos théologiens.

Un observateur superficiel pourrait croire qu'il y a danger pour la vie religieuse à entrer en contact avec la recherche historique. Et les apparences peuvent sembler lui donner raison. Que de faits déconcertants les historiens n'ont-ils pas mis en lumière, depuis qu'ils appliquent à l'histoire sainte la méthode en usage dans l'histoire profane!

Il est bien établi aujourd'hui que les quatre évangiles canoniques ne représentent qu'une tradition secondaire, et que des écrits antérieurs, qui se sont perdus, ont servi à leur rédaction. Ces écrits, de leur côté, reposaient sur la tradition orale. Or, qu'y a-t-il de plus variable, de plus flottant que des récits qui passent de bouche en bouche, surtout quand ils se rapportent aux vérités religieuses! La tradition orale, en se propageant, a dû, à bien des égards, se corrompre et s'amplifier. L'imagination populaire recrée les faits à sa manière, et la légende se mêle à l'histoire. Ce *processus* a eu lieu bien avant que l'histoire de la vie et de l'enseignement de Jésus ait été mise par écrit. Nos historiens, en proclamant ces vérités, n'ont-ils pas élevé des barrières entre notre âme et celle du Christ de l'histoire?

La situation peut paraître angoissante, et cela d'autant plus que nous sommes forcés, à l'heure actuelle, de considérer Jésus comme un homme de son temps. Les mœurs et les croyances du peuple juif, l'enseignement des rabbins, l'atmosphère ambiante de la civilisation antique ont eu leur part dans la formation de sa pensée. La personne du prophète de Nazareth ne se comprend que dans son milieu. Dans ces conditions, l'âme du Christ ne va-t-elle pas nous échapper?

Et quand nous songeons aux détails de la vie de Jésus, que de données ne nous paraissent aujourd'hui sujettes à

caution! Nous avons déjà parlé des événements de Pâques, que les études critiques nous obligent à considérer autrement que ne l'ont fait nos pères. Il en est de même des récits de Noël, des miracles du Christ, de la formation de sa conscience messianique, et de beaucoup d'autres points analogues. Que d'embarras ne nous causent pas les divergences et les contradictions entre les évangiles! Quels obstacles presqu'insurmontables se dressent devant nous, quand nous essayons de reconstituer la teneur primitive de telle ou telle parole de Jésus, ou bien l'enchaînement véritable de tels ou tels événements de sa vie!

Il nous semble parfois, quand nous lisons le Nouveau Testament en historiens, que les évangiles ne nous présentent plus guère qu'un amas de ruines. Nous n'avons sur la vie et l'œuvre du Christ que peu de données parfaitement sûres. Les historiens sont fréquemment obligés de se contenter d'hypothèses plus ou moins hasardées. Il y a, dans la pensée et le ministère du Christ, des côtés obscurs, que nous n'arriverons sans doute jamais à élucider entièrement. En présence de l'état fragmentaire de nos documents, les historiens sont à peu près unanimes à reconnaître l'impossibilité d'écrire une *Vie de Jésus*, une biographie au sens que la science moderne attache à ce mot[1]).

Notre foi et notre espérance chrétiennes sont-elles compromises par là? Sommes-nous obligés de suspendre les élans de notre piété jusqu'à ce que les historiens aient achevé de reconstituer l'histoire sainte et qu'ils se soient mis d'accord entre eux? Notre vie religieuse perdrait-elle sa force et son autonomie en face des doutes et des hésitations que suggère la critique des textes? Le manque de certitude en matière historique aurait-il pour effet de gêner, de compromettre, d'ébranler la certitude de la foi?

En apparence, le contact des études historiques avec la foi religieuse est, en effet, dangereux pour celle-ci; en réalité, il ne l'est point.

L'expérience nous apprend que la certitude du salut naît indépendamment de toute considération d'ordre historique. La

[1]) Comparez ALBERT SCHWEITZER, *Von Reimarus zu Wrede, Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, Tubingue, 1906.

foi du croyant précède la réflexion de l'historien. Quand nous lisons le Nouveau Testament ou que nous entendons la prédication de l'Evangile, nous entrons dans une communion *immédiate* avec la personne de Jésus, nous subissons dans notre conscience l'influence mystérieuse et réelle que le Christ continue à exercer sur les cœurs, et nous percevons, en même temps, le témoignage de l'esprit de Dieu dans notre esprit. La tradition chrétienne, en nous nourrissant de la parole de Jésus, produit en nous une *révolution morale*. Cette révolution est due au fait que la vie personnelle du Christ, assez semblable à la nôtre pour que nous puissions la comprendre, est pourtant tellement supérieure à toutes les autres manifestations de la vie religieuse, qu'elle agit sur nous comme la vie d'aucun autre homme ne pourrait agir. Elle nous *domine*, elle nous inspire la sainte tristesse de la repentance, elle nous donne la paix et la joie du cœur, et elle renouvelle notre volonté.

Celui qui connaît par expérience ce travail incomparable du Christ dans les âmes, ne peut douter ni de la réalité, ni du caractère propre de la vie personnelle de Jésus. Cette vie personnelle ne peut être une invention des hommes parce que, loin de flatter notre amour propre, elle contrecarre nos passions et fait la guerre à la chair et au sang. Elle ne peut être née que dans une individualité qui a complètement renoncé à elle-même et qui a vécu dans une communion parfaite avec Dieu. Quand le Christ nous parle, c'est Dieu lui-même qui nous touche, nous sollicite, nous régénère. Quand Jésus agit sur nous, nous acquérons comme un nouveau sens. Les yeux de notre esprit s'ouvrent à une lumière qui n'est point de ce monde. Pardonnés, consolés, sanctifiés, nous saisissons par intuition les réalités invisibles de la vie spirituelle. Réconciliés avec Dieu par Jésus-Christ, nous parvenons à la certitude du salut [1]).

Le mouvement de l'âme par lequel le croyant s'attache au Christ et à Dieu, naît donc indépendamment de tout problème critique. Il s'est produit autrefois, avant que les hommes eussent

[1]) Comparez Ihmels, article cité, p. 276; et E. Vischer, article cité page 243.

connu la science de l'histoire, et il se répétera jusqu'à la fin des temps, quand même les théologiens ne devraient jamais s'accorder entre eux en matière d'exégèse ou de dogmatique. Dieu nous permet par ce moyen de trouver en dehors du domaine des études historiques un point d'appui solide pour notre foi religieuse. Nous pourrons ainsi, en nous appuyant sur Dieu, le Père de notre Seigneur Jésus-Christ, bannir toute crainte : la crainte de la science, aussi bien que la crainte de la souffrance et de la mort.

Quel mal pourrait nous faire la critique quand, unis à Dieu, nous savons que rien ne peut nous séparer de son amour? Comment, dans ces conditions, l'incertitude des historiens pourrait-elle ébranler notre certitude religieuse? Le calme que nous donne notre assurance chrétienne nous permet d'envisager avec tranquillité le grave problème qui nous occupe.

La connaissance historique ne saurait remplacer l'*expérience morale* qui est nécessaire pour que nous puissions pénétrer l'esprit de l'Evangile. Cette expérience suppose un cœur humble et droit. Sans ces dispositions, toute notre science ne nous servirait de rien. Il ne suffit pas de bien connaître l'histoire pour être un bon chrétien. Les théologiens ne sont pas toujours les meilleurs membres de l'Eglise.

Mais, une fois que Christ est devenu le fondement de notre certitude, nous ne pouvons que tirer profit des études historiques. Elles nous font connaître, dans une certaine mesure au moins, les conditions dans lesquelles a vécu Celui qui a été le révélateur parfait de Dieu et sur la personne duquel repose notre piété. Elles nous montrent Jésus dans son « humanité », et nous empêchent de nous le représenter d'une manière erronée. Incapables, à elles seules, de créer la foi, elles peuvent au moins la confirmer sur certains points et, d'autre part, en préparer et en faciliter l'éclosion [1]).

[1]) La *vie* déborde de tous côtés, quand on essaye de l'enfermer dans les cadres d'une théorie. Il est exact que l'intensité et la netteté de la foi dépendent de la connaissance de l'histoire évangélique. Ceux qui ne connaissent pas l'image du Christ véritable, sont privés du moyen le plus efficace pour surmonter le découragement, le péché et la superstition. L'expérience, cependant, nous apprend qu'on peut fort bien

Examinons en détail les services que l'étude rigoureuse de l'histoire rend à notre foi chrétienne.

D'abord, si nos expériences religieuses nous donnent la certitude morale que le Christ a existé, l'examen des documents nous apporte la confirmation historique de la réalité de sa personne. Cet examen nous atteste que la personne du Christ n'est pas une fiction comme, par exemple, les dieux de la mythologie. Nous n'avons pas plus de raisons de douter de son existence que de celle d'Alexandre ou de Charlemagne. Notre certitude à cet égard est absolue. Elle ne repose pas sur un raisonnement dialectique, mais sur l'évidence. La méthode à laquelle nous avons recours nous oblige à tenir compte du caractère spécial des grandes personnalités créatrices. La force et l'étendue du mouvement spirituel que le christianisme représente dans le monde, nous fait entrevoir la puissance de Celui de qui est parti ce mouvement. Au point de vue de l'histoire, tout comme au point de vue de la foi, la religion chrétienne est inconcevable sans la personne de Jésus.

Les historiens qui, comme M. Kalthoff[1]), nient l'existence de Jésus et qui croient pouvoir expliquer la religion chrétienne sans le Christ, commettent une double erreur de méthode.

Il est contraire à la logique de conclure de la divergence des rapports relatifs à un fait, à l'inexistence de ce fait.

savoir ce qu'a été et ce qu'a voulu Jésus, et ne pas avoir de foi vivante, et qu'on peut aussi, tout en ignorant ou en connaissant mal la personne du Christ, avoir une vie religieuse puissante et féconde. Les hommes sont souvent ou bien moins bons ou bien meilleurs que leurs théories. Les mouvements secrets de l'âme et le témoignage direct de l'esprit de Dieu dans l'esprit de l'homme sont, en dehors de la connaissance du Christ de l'histoire, le grand agent qui crée dans les cœurs la foi et l'amour. — Quant à la conception *théorique* de l'idéal chrétien et à la notion *théologique* de la foi qui sauve, elles dépendent entièrement de la connaissance de l'histoire chrétienne primitive. L'histoire sert grandement la vie religieuse, parce qu'elle fait disparaître certains obstacles qui s'opposent, dans le monde actuel, à l'éclosion de la piété évangélique.

[1]) A. Kalthoff, *Das Christusproblem, Grundlinien zu einer Sozialtheologie*, Leipzig, 1902. — Voyez aussi les articles de M. Traub, dans *Christliche Welt*, 1903, N° 39, et 1904, N° 21, et de M. Schœll, *Annales de bibliographie théologique*, 1903, N° 12. — W. Kapp, *Das Christus- und Christentumsproblem bei Kalthoff*, Strasbourg, 1905.

C'est, de plus, une exagération illégitime de n'attribuer d'efficacité dans l'histoire qu'aux mouvements collectifs et de contester le rôle des individualités créatrices.

S'il était vrai, comme le prétend M. Kalthoff, que l'image de Jésus, telle que nous la transmettent les évangiles, ne fût que le symbole de l'idéal religieux et moral de la société antique, nous serions obligés de nous demander comment les conditions politiques et économiques de l'empire romain ont pu suggérer aux hommes une conception si élevée et si contraire aux passions du cœur humain. La présence de l'idéal chrétien deviendrait elle-même une énigme insoluble, si cet idéal n'avait pas sa source en un homme qui, le premier, l'eût porté dans son cœur et réalisé dans sa vie.

Il n'y a, en réalité, aucun désaccord entre la certitude religieuse et la certitude historique en ce qui concerne le problème de l'existence du Christ [1]). Les historiens les plus hostiles à la religion, accordent le caractère réel de la personne de Jésus. La preuve la plus irréfutable en est certainement le fait que jamais les Juifs, ses ennemis, n'ont eu l'idée de traiter de mythologique la figure du rabbi de Nazareth [2]).

Nous faisons journellement des expériences qu'on ne saurait concevoir sans une impulsion première, venant de Jésus. Le Christ est pour nous une réalité présente et sans cesse agissante. Cela est si vrai que nous ne pouvons même nous représenter ce que nous serions s'il n'avait point existé.

S'il nous fallait éliminer de l'histoire le fait primordial sur lequel repose notre foi, nous perdrions évidemment la certitude absolue de la grâce de Dieu [3]). Mais rien ne nous

[1]) M. Rade a dit : *Bei allem Relativismus und Subjektivismus verzagen die gläubigen Theologen nicht, denn wir haben schliesslich doch etwas erlebt! Wir haben doch einen festen Boden der Erinnerung unter den Füssen! Dieser Boden kann nicht wegeskamotiert werden.* (Voyez l'article intitulé *Die Bedeutung des geschichtlichen Sinnes...*, p. 97.) Comparez aussi *Die Wahrheit der christlichen Religion*, du même auteur, p. 59.

[2]) Harnack, *Über die Glaubwürdigkeit der evangelischen Geschichte*, dans *Christliche Welt*, 1905, colonne 316.

[3]) Voir l'article de M. Th. Häring, *Gäbe es Gewissheit des christlichen Glaubens...*, dans Z. Th. K., 1898, p. 468 et suivantes.

contraint à l'éliminer en effet. Le christianisme est inconcevable sans le Christ, tout comme l'histoire de l'empire romain est inintelligible sans Jules-César ou celle de la Réforme sans Luther.

Mais l'étude scientifique de l'histoire évangélique ne corrobore pas seulement notre certitude de la vie réelle du Christ, elle confirme aussi l'impression morale que produisent sur nous la *parole* et l'*œuvre* de Jésus.

Quelles ont été véritablement la pensée, les aspirations, les espérances, les dispositions religieuses de Jésus-Christ?

Certains théologiens prétendent que nous ne pouvons pénétrer à travers le témoignage des apôtres jusqu'à la pensée du Christ lui-même. Telle est, par exemple, l'opinion de M. Wrede [1]). Ce critique ne nie pas l'existence, en Palestine, de la personne de Jésus; mais il déclare qu'il est impossible de savoir d'une manière certaine quelle idée le fondateur de la religion chrétienne s'est faite de lui-même et de son ministère. Les premiers fidèles auraient considéré Jésus comme le Messie à partir du jour de sa résurrection. Ce serait là le seul point assuré de l'histoire des origines du christianisme. Jésus a-t-il cru lui-même à sa mission divine? S'est-il considéré comme l'Elu, le Fils de Dieu? A-t-il lui-même déclaré plus ou moins explicitement qu'il était le Messie? M. Wrede refuse, au nom de l'histoire, de répondre à ces questions.

Nous croyons devoir écarter, au nom de la critique elle-même, un pareil scepticisme [2]). M. Wrede nous semble commettre la même erreur de méthode que M. Kalthoff. Comme lui, il ne paraît attribuer une importance réelle, dans l'histoire, qu'aux mouvements collectifs. Les créations originales des individualités marquantes n'occupent dans sa pensée qu'une place secondaire.

Si les membres de l'Eglise primitive avaient été les pre-

[1]) W. Wrede, *Das Messiasgeheimnis in den Evangelien,* Gœttingue, 1901. — Comparez la critique de ce livre par M. H. Monnier, dans les *Annales de bibliographie théologique,* numéro du 15 avril 1904.

[2]) Voir Henri Monnier, *La mission historique de Jésus,* Paris, Fischbacher, 1906.

miers à considérer Jésus comme le Messie, comment la naissance, dans leur esprit, de cette conception surprenante s'expliquerait-elle? Serait-ce par les apparitions du Christ ressuscité? Mais les événements de Pâques, ne deviendraient-ils pas à leur tour des phénomènes incompréhensibles, si l'idée de la messianité de Jésus ne les eût pas déjà précédés? Pour nous, la foi des évangélistes et des apôtres serait psychologiquement inexplicable, s'ils n'avaient pas su que Jésus s'était lui-même considéré comme le Messie.

Du reste, nous savons que Pilate a fait inscrire sur la croix la qualité du condamné : « Jésus de Nazareth, le roi des Juifs »[1]). Et les prêtres, froissés par cette inscription ironique, ont prié le gouverneur de changer la formule et d'écrire : « Il s'est dit le roi des Juifs »[2]). Les critiques sont presque unanimes à admettre l'historicité de ces faits.

Les auteurs sacrés ont évidemment vu la personne de Jésus à travers leurs conceptions personnelles, comme à travers un prisme; mais leurs doctrines théologiques ne sont elles-mêmes que la traduction, dans leur langage individuel, des expériences religieuses qu'ils ont faites au contact du Jésus de l'histoire et sous l'influence du Christ posthistorique[3]).

Laissons de côté les hypothèses paradoxales des théologiens qui sacrifient à la logique de leur système la réalité complexe et en apparence parfois contradictoire des faits historiques. L'esprit critique, il est vrai, n'empêche pas toujours l'éclosion de théories extravagantes, qu'on pourrait comparer à des maladies de croissance; mais il les juge, les corrige, les guérit lui-même tôt ou tard. C'est à travers bien des erreurs et des exagérations, qu'on parvient peu à peu à la connaissance exacte et à la juste intelligence des événements de l'antiquité.

[1]) Voyez Marc, 15, 26 et les passages parallèles.

[2]) Voyez Jean 19, 19-22.

[3]) Si nous ne pouvons entrer dans les vues de M. Wrede, nous partageons à bien des égards celles que M. Albert Schweitzer a énoncées dans son remarquable essai intitulé *Das Messianitäts- und Leidensgeheimniss, eine Skizze des Lebens Jesu,* Tubingue et Leipzig, 1901.

En somme, les historiens tracent aujourd'hui, de la personne et de la pensée de Jésus, un tableau qui satisfait pleinement les exigences de notre foi. Ils reconnaissent que les discours et les maximes, les paraboles et les préceptes de Jésus sont marqués au coin d'une personnalité extraordinaire, et cela les distingue absolument des similitudes souvent si fades des rabbins. Les paroles du Christ possèdent une vérité, une netteté et une fécondité sans pareilles. Seule la piété d'un cœur uni à Dieu a pu trouver des accents si sobres et si enthousiastes. Il y a eu dans les discours de Jésus une puissance telle qu'ils ont pu, malgré les altérations de la tradition orale, conserver une grande partie de leur incomparable et inimitable originalité.

Malgré la complexité des problèmes qui rendent si difficile la reconstitution exacte de l'histoire évangélique, les historiens ont toujours pu se faire une idée suffisamment nette de la *physionomie morale* de Jésus. Sa personne s'est toujours présentée clairement à eux à un double point de vue.

Pour qui étudie impartialement le Nouveau Testament, il n'y a pas de doute, d'une part, que Jésus s'est considéré comme le Messie, c'est-à-dire comme le chef du royaume de Dieu sur la terre, et, d'autre part, qu'il a voulu éclairer la conscience religieuse et morale des hommes, en leur faisant sentir leur culpabilité, en les unissant par la repentance et la foi au Père céleste, et en les engageant à vivre d'une vie nouvelle, dans un esprit d'obéissance, d'amour et de sainteté.

Sous ce rapport, le travail des historiens confirme pleinement ce que, dans nos expériences religieuses, nous entrevoyons de la vie spirituelle de Jésus. Cette confirmation historique est pour nous d'une importance capitale. Nous sommes rassurés en voyant que les historiens ne peuvent attribuer au Christ de l'histoire un autre *esprit* que celui du Christ dans lequel notre foi religieuse a trouvé son appui. Nous nous réjouissons de constater que la recherche historique ne peut faire dire aux écrits du Nouveau Testament le contraire de ce que ces écrits nous disent quand nous les lisons pour notre édification. Nous traiterions d'insensé un historien qui prétendrait que Jésus a annoncé un Dieu injuste et violent

ou qu'il a inculqué aux hommes l'esprit d'impénitence, de murmure, de discorde! Il y a, dans ce domaine, des choses qui atteignent le plus haut degré de certitude qu'une connaissance historique soit susceptible d'atteindre. Harnack a dit avec raison qu'à côté des quatre évangiles écrits, il en existe un cinquième, non écrit et plus impressif encore que ceux-là, à savoir le témoignage unanime des auteurs du Nouveau Testament sur l'*esprit* de Jésus-Christ[1]). Ce témoignage s'affirme avec une telle évidence, une telle force, que l'historien le plus sceptique ne saurait le contester.

Mais l'étude scientifique des origines de la religion chrétienne ne vient pas seulement confirmer la réalité de certains faits historiques que supposent nos expériences religieuses; elle nous rend encore un autre service.

La connaissance que j'ai du caractère et des dispositions spirituelles d'un homme, ne suffit pas pour me faire connaître en détail quelles ont été ses actions et ses destinées. Je ne puis les déduire de l'impression morale que produit sur moi sa personne. Je ne puis m'en instruire qu'en me renseignant sur sa vie et en étudiant sa biographie[2]).

Ce principe s'applique aussi à la personne du Christ. Touchés par son esprit, nous possédons une connaissance parfaite de son âme et de sa vie intérieure. Mais nous ne pouvons déduire de ces données, ce qu'ont été les événements de sa vie quant à leur nature et quant à leur enchaînement. Ce n'est que par les procédés de la critique littéraire et historique que nous pouvons atteindre la connaissance des faits relatifs à son existence terrestre. Cette connaissance n'est pas une condition du salut, mais elle est pour nous du plus grand intérêt, comme tout ce qui concerne la personne de Jésus. Elle nous permet de dissiper certains malentendus qui pourraient entraver dans les cœurs l'éclosion de la foi religieuse.

Les études historiques nous font connaître, dans une

[1]) Voyez *Das Christentum und die Geschichte*, page 16.

[2]) Voyez M. Reischle, *Der Glaube an Jesus Christus...*, p. 25 et suivantes.

certaine mesure au moins, ce qui s'est réellement passé aux différents moments de la vie de Jésus, et comment les événement se sont succédé depuis les débuts de son ministère jusqu'à sa mort sur la croix. Les facultés divinatrices des historiens nous permettent, malgré tous les obstacles, de reconstituer, en partie au moins, la genèse et l'épanouissement de sa conscience messianique. Ses luttes et ses victoires intimes se présentent à nous infiniment plus émouvantes, plus suggestives, plus imposantes, depuis que nous nous sommes accoutumés à les étudier en historiens.

Et que dire des lumières que nous apporte l'étude comparative des religions! Cette étude, faite sans préjugés dogmatiques, établit la grandeur unique du christianisme. Elle nous permet d'assigner à Jésus, au nom de l'histoire, la première place parmi les initiateurs religieux. Elle confirme le jugement que porte nécessairement sur le Christ tout homme qui a trouvé en lui la révélation parfaite de l'amour divin. L'étude comparative des religions fournit ses meilleures armes à l'apologétique chrétienne.

D'autre part, quand nous étudions scientifiquement l'histoire évangélique, nous voyons s'effondrer toutes les autorités fictives auxquelles se soumettent ceux qui ne regardent l'histoire qu'à travers le prisme de leur dogmatique. Nous apprenons comment s'est formée, sous la pression des circonstances, la notion de l'infaillibilité de la Bible ou bien celle de l'infaillibilité de l'Eglise. Nous nous expliquons comment nos ancêtres ont pu croire que Jésus et les apôtres avaient apporté aux hommes une cosmologie, une philosophie, une science surnaturelles.

Or, comprendre l'origine de ces concepts, c'est s'affranchir de leur despotisme. Nous ne fondons plus, aujourd'hui, notre certitude religieuse sur cette base fragile. Nous l'établissons exclusivement sur l'autorité — toute morale et religieuse — des personnalités dans l'esprit desquelles s'est révélé l'esprit de Dieu, en première ligne sur l'autorité de Jésus-Christ.

Délivrés de la tyrannie des autorités humaines et soumis

au témoignage de l'esprit de Dieu dans notre conscience, nous sommes des hommes vraiment libres. La certitude religieuse que nous trouvons en Christ nous permet d'entrer dans une communion spirituelle avec les fidèles de tous les temps. Grâce à la connaissance que nous avons de l'histoire de leur pensée, nous pouvons adopter ou rejeter leurs théories scientifiques ou leurs croyances dogmatiques.

Le départ que nous avons appris à faire entre les autorités fictives et l'autorité véritable, nous permet de distinguer entre la forme transitoire et le contenu éternel de tout phénomène religieux. Nous nous appliquons à extraire des dogmes et des légendes le suc nourrissant qu'ils renferment. Nous nous assimilons tout ce qui, dans l'histoire, est créé par l'esprit de Dieu et nous ne nous faisons les esclaves d'aucun homme, fût-il le prophète le plus puissant, le penseur le plus profond.

Après avoir trouvé en Dieu, par Jésus-Christ, le fondement inébranlable de notre foi, nous sommes affranchis de ce qu'on a appelé la « *théologie de la peur* ». Notre certitude religieuse ne dépend pas de l'historicité de tel ou tel événement particulier dont nous parle la Bible. Il serait insensé, comme l'a déjà fait remarquer Lessing, de suspendre le poids de la vie éternelle au fil d'un phénomène « contingent », dont les historiens pourraient se voir forcés de contester la réalité [1]). Notre foi repose sur la réalité transcendante de Dieu, tel qu'il se manifeste dans la vie spirituelle de l'humanité en général, et plus particulièrement dans celle de Jésus-Christ et de ses fidèles. Ce fondement nous suffit. Les événements extérieurs particuliers que nous rapportent les diverses traditions religieuses, et la tradition chrétienne plus spécialement, n'ont pour notre foi qu'une valeur relative.

C'est pourquoi nous ouvrons sans réserve et sans crainte le champ de l'histoire évangélique aux investigations des critiques. On nous démontrera peut-être que tel écrit biblique n'est pas l'œuvre de l'auteur dont il porte le nom, que l'histo-

[1]) Voir *Der Beweis des Geistes und der Kraft*, édition Reclam, fascicule XVI, p. 12. — Comparez HARNACK, *Das Christentum und die Geschichte*, p. 18.

ricité de telle ou telle parole attribuée à Jésus est douteuse, qu'il y a dans les évangiles des éléments plus ou moins légendaires; nous n'en serons pas moins convaincus de la réalité triomphante de la religion chrétienne. Ce qui nous sauve, ce n'est pas l'adhésion intellectuelle à tel point de la tradition, ce n'est pas l'effort désespéré que nous ferions pour croire à l'historicité d'un fait que notre conscience scientifique nous obligerait à mettre en doute; c'est uniquement l'acte moral de la foi par lequel nous répondons à l'appel de Dieu manifesté en Jésus-Christ[1]). Notre certitude religieuse ne saurait être ébranlée par nos doutes en matière historique.

Enfin, nous ne pouvons que tirer profit, pour notre vie religieuse, des tentatives que font certains théologiens de retracer, dans son ensemble, la *vie de Jésus-Christ*. Nous croyons, il est vrai, que l'état fragmentaire des documents du Nouveau Testament rend à peu près impossible le succès d'une telle entreprise. Mais il ne faut pas pour cela mépriser l'effort que font les critiques pour établir en quelque sorte le bilan de leur étude des évangiles. S'ils ne parviennent pas à reconstituer d'une manière satisfaisante l'enchaînement des événements extérieurs de la vie de Jésus, ils peuvent au moins retracer au nom de la science historique l'image morale du plus influent des fils des hommes. Un tel tableau, s'il est bien fait, aura une grande valeur apologétique. Si l'historien est à la hauteur de sa tâche, s'il s'efforce de retracer une évolution historique au lieu de se borner à faire une narration plus ou moins édifiante, s'il ne confond pas sa tâche avec l'œuvre de l'artiste créateur, il pourra rendre de grands services à la foi religieuse des fidèles.

Nous avons dit, au commencement de notre essai, qu'un historien ne peut saisir l'« essence du christianisme » que s'il y a une certaine affinité entre son sujet et lui, c'est-à-dire s'il

[1]) Fichte a dit: *Nur das Metaphysische, nicht das Historische macht selig* (« Ce qui nous sauve, ce ne sont pas nos connaissances historiques, mais nos convictions métaphysiques », c'est-à-dire, dans la pensée de Fichte, l'expérience morale qui s'empare de Dieu). Voyez *Anweisung zum seligen Leben*, 1806, sixième leçon.

connaît par lui-même les bienfaits de la foi qui sauve. De même, une bonne *Vie de Jésus* sera toujours, dans une certaine mesure, une œuvre de la piété. Elle aura un tout autre caractère que les fameuses publications de Strauss et de Renan. Elle ne suffira peut-être pas pour faire éclore la foi dans les cœurs, mais elle renversera des obstacles qui pourraient empêcher plusieurs d'arriver jusqu'à Jésus. Pour ceux qui ont déjà trouvé, par le Christ, la certitude religieuse, elle confirmera, au nom de l'histoire, l'impression morale produite par Celui qui est devenu la cause de leur salut.

C'est ainsi que le travail des historiens, loin d'ébranler le fondement de la foi, le consolide et satisfait aux aspirations de notre cœur en même temps qu'aux revendications légitimes de notre pensée.

La rencontre entre l'histoire et la foi n'est donc pas un combat entre deux ennemis. Il y a, au fond, accord, et les chocs qui se produisent sont salutaires à l'une et à l'autre. Les études historiques nous obligent à saisir avec une netteté toujours plus grande la vérité objective concernant notre passé religieux; et les exigences de la piété nous contraignent à pénétrer jusqu'au *cœur* de l'histoire, à aller de l'extérieur à l'intérieur, du détail aux questions capitales, des phénomènes sensibles aux réalités spirituelles.

Il importe ici de bien distinguer entre la *théorie* et la *pratique*. En théorie, toute certitude historique peut être ébranlée. Nul ne prouvera jamais dialectiquement qu'il est impossible de nier l'existence d'Alexandre ou de Napoléon, de Socrate ou de Jésus.

Mais cette concession théorique n'a pas la moindre valeur pratique. Les études historiques ont pour objet des réalités sans lesquelles le passé et le présent resteraient incompréhensibles, des réalités qui agissent à travers les siècles et dont nous vivons nous-mêmes. Jamais les historiens n'ont pu ni ne pourront enlever à la foi religieuse la personne de Jésus, c'est-à-dire le fondement historique de la religion chrétienne.

Il y a des théologiens qui réclament pour leur foi un

*minimum* d'histoire ou, comme disent les Allemands, *ein sturmfreies Gebiet.*

S'ils entendent dire qu'il leur faut, dans l'histoire, une province isolée, fermée à la critique, nous ne saurions entrer dans leurs vues. Nous croyons que les protestants ont, non seulement le droit, mais aussi le devoir d'étudier méthodiquement *tous* les problèmes de l'histoire sainte, sans aucune exception.

Mais ce n'est pas là la pensée de la majorité des théologiens que nous avons en vue. Ce qu'ils exigent de la part des historiens, c'est la fixation d'un *minimum* de vérités historiques, indispensables à la formation et à l'épanouissement de la foi chrétienne. Cette prétention nous semble parfaitement justifiée. Jamais aucun historien compétent n'en a contesté la légitimité. La foi chrétienne repose sur un fondement historique, et si on lui enlevait ce fondement, elle perdrait son assurance. Ce point ne peut être contesté, et nous espérons avoir démontré que l'histoire ne nous refuse point ce *minimum.*

On sait qu'il y a, dans la chrétienté, des hommes qui se consacrent à Dieu, sans s'attacher *d'une manière consciente* à la personne du Christ. Ils en sont capables parce qu'ils respirent, sans s'en rendre compte, l'atmosphère chrétienne qui les enveloppe [1]. Mais les théologiens, quand ils se demandent d'où vient la foi chrétienne, sont obligés de remonter à celui qui en a été l'initiateur, c'est-à-dire à Jésus. Notre certitude religieuse est indépendante de la constatation de tel ou tel détail historique, mais elle dépend du *fait chrétien*, phénomène spirituel qui est le véhicule de la révélation divine. La foi ne peut vivre au sein de la chrétienté sans le souvenir vivant du Christ historique.

Reconnaître cette dépendance, n'est nullement s'exposer

[1] Voyez E. Ménégoz, *Publications diverses sur le fidéisme*, p. 47 : « Il est possible de consacrer son âme à Dieu et d'être sauvé, sans croire en Jésus-Christ.... Jésus le déclare lui-même (Marc 12, 31-32).... Mais, en thèse générale, la foi en Jésus-Christ et la consécration de l'âme à Dieu se commandent mutuellement.... Cela nous explique les nombreux passages de l'Ecriture où les deux idées sont identifiées. »

au danger de l'« historicisme »[1]. Nous ne sommes tributaires, dans l'histoire, que d'un phénomène *spirituel*, dont l'autorité est toute *morale*.

En outre, si la connaissance de la personne de Jésus-Christ est indispensable, elle ne suffit pas, cependant, pour nous donner le salut[2]. La connaissance historique n'a dans la formation de la foi qu'un rôle auxiliaire. C'est, en dernière analyse, Dieu seul qui crée en nous la vie nouvelle. Nous ne pouvons trouver la certitude religieuse qu'à la condition de nous donner au Dieu juste, saint et miséricordieux dont nous percevons le témoignage immédiat, quand nous subissons dans notre cœur l'action du Christ historique.

En résumé, nous pouvons, aujourd'hui encore, fonder notre foi sur la personne de Jésus, quoique la critique historique nous ait obligés à modifier, sur bien des points, les idées que nos pères s'étaient faites au sujet de l'enseignement et de l'activité terrestre du Christ.

[1]) Nous avons parlé des dangers de cette tendance dans une étude précédente.

[2]) Comp. Häring, *Gäbe es Gewissheit...*, p. 457.

# APPENDICE

Nous voudrions, pour compléter cet exposé, passer en revue les théories de quelques théologiens modernes sur le fondement de la foi.

## 1. Théorie de M. Wilhelm Herrmann [1].

D'après M. Herrmann, de Marbourg, nous ne rencontrons, dans la réalité qui nous enveloppe, qu'une seule manifestation certaine de la grâce divine, c'est la personne du Christ historique. Ni le spectacle de la nature, ni les dispositions de notre cœur ou de notre conscience, ni les destinées individuelles ou collectives des hommes ne sauraient nous donner l'assurance de l'amour de Dieu [2].

Nous puisons cette assurance exclusivement dans la contemplation d'un fait concret de l'histoire [3]. Le Christ des évangiles est l'homme en présence duquel nous sentons une relation s'établir entre Dieu et notre âme. Pour Jésus, Dieu n'a pas été une abstraction, mais une réalité vivante. Uni à lui, le Seigneur a triomphé du monde. Dans sa personne et dans son œuvre, nous voyons la puissance du bien remporter la victoire sur la puissance du mal [4].

De même que la sortie d'Egypte a été pour le peuple d'Israël le gage historique, c'est-à-dire visible et indubitable,

[1] W. Herrmann, *Der evangelische Glaube und die Theologie Ritschl's*, Marbourg, 1890. — *Der Verkehr des Christen mit Gott*, Stuttgart et Berlin, 3me édition, 1896, et 4me, 1904. — *Die Gewissheit des Glaubens und die Freiheit der Theologie*, Fribourg, 1889, 2me édit. — *Der geschichtliche Christus der Grund unseres Glaubens*, Z. Th. K., 1892, pp. 232-273. — Scholz, article mentionné, p. 174 et suivantes. — Paul Jäger, *Frömmigkeit und christliche Frömmigkeit*, dans *Christliche Welt*, 1904, N° 31. — Maurice Goguel, *Wilhelm Herrmann et le problème religieux actuel*, Paris, 1905. Nous appelons tout particulièment l'attention de nos lecteurs sur ce remarquable travail.

[2] *Der Verkehr...*, 1896, pp. 97-98.

[3] *Ibidem*, pp. 48, 241, 296.

[4] *Ibidem*, pp. 97-98.

de la grâce de Dieu [1]), de même la personne, accessible à tous les hommes, du Christ de l'histoire nous donne aujourd'hui la garantie absolue de l'amour de notre Père céleste. « Quand Jésus agit sur nous de telle façon que nous ne puissions plus nous le représenter sans Dieu, nous considérons nécessairement son action sur nous, comme l'action de Dieu sur notre âme » [2]). M. Herrmann ne se lasse point de présenter cette thèse sous les aspects les plus variés. On ne saurait lire sans émotion les nombreuses pages où il nous montre, avec une grande chaleur de langage, comment le Christ des évangiles éclaire les esprits, remue les consciences et affermit les volontés.

On a reproché à M. Herrmann de fonder la foi chrétienne sur un fait du passé, sur un phénomène que la critique historique menace de dissoudre. Le professeur de Marbourg n'a pas eu trop de peine à réfuter ces objections.

Le Christ de l'histoire, dit-il, agit sur nous par l'intermédiaire des personnes qui ont expérimenté la puissance libératrice de son Evangile [3]). Son action est donc actuelle, bien qu'elle ait commencé à un moment donné de l'histoire. Ceux qui subissent l'influence vivifiante du Jésus des évangiles ne peuvent pas ne pas croire à la victoire du Christ sur la mort, à son union éternelle avec Dieu et à son action présente, consciente et continue sur les fidèles [4]).

Mais la croyance à son triomphe et à sa glorification n'est qu'une idée dialectiquement déduite de la foi *(ein Glaubensgedanke)* [5]). Il n'y a pas de commerce immédiat entre le Christ glorifié et notre âme [6]). Aujourd'hui encore, nous ne rencontrons réellement Dieu que dans le Christ humble et souffrant que nous décrivent les évangélistes [7]). C'est pourquoi

[1]) *Die Gewissheit...*, page 29.

[2]) *Wenn Jesus so auf uns wirkt, dass wir ihn nicht mehr ohne Gott denken können, so wird uns notwendig sein Dasein und sein Wirken auf uns als das Wirken Gottes an unserer Seele erscheinen.* Comp. *Der Verkehr...*, 1896, page 164.

[3]) *Ibidem*, p. 240.

[4]) *Ibidem*, page VII.

[5]) *Ibidem*, pp. 234-235.

[6]) *Ibidem*, p. 59.

[7]) *Z. Th. K.*, 1892, pp. 250-251.

M. Herrmann distingue entre le *fondement* de la foi et le *contenu* de la foi. Notre vie religieuse repose, d'après lui, sur le seul Christ historique; quant au Christ éternel et agissant dans le monde, notre foi l'aperçoit par intuition, mais notre pensée ne peut le saisir [1]).

L'auteur du livre *Der Verkehr des Christen mit Gott* se défend également contre le reproche d'exposer le fondement de la foi à varier suivant les résultats des études historiques.

L'intérêt principal du chrétien n'est pas, dit-il, de posséder un portrait scientifiquement exact de Jésus. Il lui suffit de connaître la *vie intérieure,* la *personnalité morale* du Maître [2]). Or, comme l'esprit seul peut saisir les choses de l'esprit, l'étude de l'histoire ne peut ni nous donner ni nous ravir la connaissance intuitive de Jésus. Le Christ des évangiles ne peut être compris que par ceux qui cherchent en lui leur salut. Une fois qu'ils ont pénétré dans l'âme du Seigneur et que, par lui, ils ont trouvé Dieu, ils sont entrés dans la sphère des réalités invisibles, auxquelles la critique historique même la plus incisive ne saurait porter la moindre atteinte. Ainsi s'accordent la certitude de la foi et la liberté de la théologie.

La pensée de M. Herrmann a eu en Allemagne un certain retentissement. Elle a affranchi bien des esprits et du dogmatisme orthodoxe et de l'historicisme moderne. M. Herrmann a eu le grand mérite de bien mettre en lumière « la seule chose nécessaire ».

Aujourd'hui que l'histoire des religions nous fait connaître sans cesse des phénomènes psychologiques et religieux nouveaux, nous risquons un peu de perdre de vue ce qui fait la grandeur spécifique du christianisme. En présence des traces lumineuses que la révélation divine a laissées dans toutes les religions et dont, jusqu'ici, nous ne soupçonnions guère l'exis-

[1]) D'après M. Herrmann et plusieurs autres disciples de Ritschl, notre notion du Christ *posthistorique* semble se confondre avec la notion du Christ *glorifié.* Nous croyons devoir marquer nettement la distinction.

[2]) Voyez *Z. Th. K.*, 1892, pp. 258-263. Les théologiens Schenkel, Beck et Kähler ont employé le terme de *Charakterbild Christi.* — Voyez M. Reischle, *Der Streit um die Begründung...*, Z. Th. K., 1897, p. 193.

tence, nous sommes parfois tentés de trop rapprocher de l'Evangile les religions non chrétiennes. M. Herrmann a conjuré au bon moment le danger créé par la richesse des connaissances nouvelles. Notre trésor, c'est le Christ de l'histoire, le Christ réel, le Christ tel que les hommes n'ont pas pu l'inventer.

Telle est en peu de mots la thèse de notre auteur. Sa théologie a pu sembler incolore, monotone; mais par l'insistance qu'il a mise à en relever le point central, M. Herrmann a fait du bien et en fait encore aux théologiens de notre génération [1]).

Nous partageons à bien des égards les vues de M. Herrmann; mais sur un point nous croyons devoir nous séparer de lui. Nous ne pouvons admettre sa distinction entre le *fondement* et le *contenu* de la foi. Il y a, pour nous, entre le Christ historique et le Christ posthistorique une relation beaucoup plus étroite que celle qu'il admet.

Qu'est, après tout, le Christ des évangiles, cette «réalité historique» qui s'impose aux esprits affamés de justice *(die geschichtliche Wirklichkeit Jesu, die sich als solche dem Menschen... aufdrängt)* [2])? Notre théologien ne le dit pas explicitement. Il fait nettement le départ entre le témoignage des chrétiens et le témoignage du Christ de l'histoire, entre l'idée du Christ « vainqueur », qui nous est suggérée par la foi déjà existante, et la réalité du Christ historique, qui fait naître en nous la confiance et l'espérance en Dieu. Cependant, il nous semble qu'il est indispensable de définir un peu plus clairement ce qu'est effectivement ce « Christ de l'histoire », c'est-à-dire ce fondement dernier de notre certitude religieuse.

Ce que M. Herrmann appelle le « contenu de la foi », fait déjà partie, à notre avis, du fondement de la piété [3]). Car le Christ historique ne nous est connu que par les évangiles, c'est-à-dire par le témoignage des hommes dans le cœur desquels le Seigneur est «ressuscité», et par lesquels il vit et

[1]) Voyez P. Jäger, dans *Christliche Welt,* 1904, N° 31.
[2]) *Z. Th. K.*, 1897, p. 258.
[3]) Voyez O. Kirn, *Glaube und Geschichte*, Leipzig, 1900, pp. 65 et 66.

agit dans le monde. Nous ne pourrions jamais déduire de nous-mêmes l'idée du Christ « triomphant », si celui-ci n'agissait déjà dans notre âme. Si nous comprenons les évangiles, c'est parce que le témoignage apostolique de la « victoire » du Christ nous ouvre les yeux de l'esprit, si bien que dans l'humilité de Jésus nous entrevoyons déjà sa gloire éternelle.

Le fondement de la piété chrétienne est complexe, comme nous l'avons déjà fait ressortir. Celle-ci repose sur le Christ historique *conçu comme le Seigneur victorieux,* c'est-à-dire, tout ensemble sur le Christ de l'histoire et le Christ post-historique.

---

## 2. Théorie de M. Johannes Weiss [1]).

D'après M. Weiss, de Marbourg, la « foi en Jésus-Christ » serait devenue, pour nos contemporains, une notion fort compliquée et difficile à saisir. Il n'y aurait parmi nous que peu de fidèles capables de fonder leur foi chrétienne, d'une manière consciente, sur la personne historique de Jésus. Chez la plupart d'entre nous, la vie religieuse naîtrait au contact des personnalités chrétiennes, sans que nous ayons conscience d'un rapport particulier avec le Christ de l'histoire [2]). Le contact personnel avec Jésus serait l'*une* des voies menant au salut, mais ce ne serait pas la *seule.* En faire une règle générale, serait réglementer la vie religieuse et s'exposer aux dangers d'un nouveau genre de méthodisme [3]). Aussi M. Weiss propose-t-il, au lieu d'inviter les chrétiens à fonder leur foi sur la personne de Jésus, d'ériger en principe général la participation des fidèles à l'*œuvre* du Christ, c'est-à-dire à une activité ayant pour but le progrès du royaume des cieux sur la terre. Il suffirait, pour être chrétien, d'obéir aux pré-

[1]) Johannes Weiss, *Die Nachfolge Christi und die Predigt der Gegenwart,* Gœttingue, 1895. — Scholz, dans *Theologische Rundschau,* 1899, pp. 213-215.

[2]) *Die Nachfolge Christi...,* p. 132.

[3]) *Ibidem,* p. 146.

ceptes religieux et moraux de Jésus, sans se préoccuper de sa personne[1]).

Nous ferons remarquer à M. Weiss que sa théorie n'exclut pas celle des théologiens pour lesquels la personne historique du Christ est le fondement de la foi. On peut partager leur opinion, sans méconnaître que la piété évangélique naît dans le cœur des hommes de diverses manières et souvent aussi au contact des personnalités chrétiennes, en dehors de tout rapport conscient avec le Christ. Ce qui importe, c'est que les chrétiens aient l'*esprit* de Jésus; quant aux diverses conditions dans lesquelles peut naître leur piété, elles n'ont pas, à nos yeux, l'importance primordiale que leur attribue M. Weiss.

Celui-ci nous semble confondre deux questions bien distinctes. Rechercher le fondement de la foi, ce n'est pas se demander comment *se forme* celle-ci, c'est examiner sur quoi *repose* notre certitude religieuse. M. Weiss s'est attaché à tirer le premier point au clair; mais il ne nous paraît pas avoir suffisamment approfondi le second. Toute âme avide de certitude remontera nécessairement, de ceux qui lui transmettent l'Evangile, à Jésus-Christ lui-même. Quelles que soient les conditions individuelles dans lesquelles nous devenons des chrétiens, nous dépendons tous, dans notre vie religieuse, de Celui qui fut le révélateur parfait de Dieu.

---

### 3. Théorie de M. Martin Kähler [2]).

M. Kähler, de Halle, est très sceptique à l'égard de l'histoire. La manière dont Herrmann conçoit le Christ histo-

[1]) *Ibidem*, pp. 79 et 80.

[2]) Martin Kähler, *Der sogenannte historische Jesus und der geschichtliche, biblische Christus*, 2me édition, Leipzig, 1896; *Unser Streit um die Bibel*, 1894. — Comparez M. Reischle, *Z. Th. K.*, 1897, pp. 191-219. — Alfred Bœgner, *Le professeur M. Kähler, de Halle, et la question théologique actuelle*, Dôle, 1902. — Voyez aussi la critique de cette brochure par M. Paul Chapuis, dans les *Annales* du 15 février 1903. — La conception de M. Cremer, de Greifswald, est à peu près la même que celle de M. Kähler; comparez *Warum können wir das apostolische Glaubensbekenntnis nicht aufgeben?* Berlin, 1893, et *Glaube, Schrift und heilige Geschichte*, Gütersloh, 1896.

rique lui paraît arbitraire. Il est impossible, dit-il, de pénétrer par la méthode scientifique au delà du Christ prêché par les apôtres, c'est-à-dire jusqu'à Jésus de Nazareth. Vu l'état fragmentaire des documents, nous sommes obligés de convenir qu'on ne saurait écrire une *Vie de Jésus* [1]. Pour nous représenter le Christ historique, il nous faudrait combler les lacunes de nos connaissances par les produits de notre imagination [2].

C'est à tort, selon Kähler, que M. Herrmann veut fonder la foi sur la « vie personnelle » du Christ [3]. Car ce qu'il appelle ainsi n'est qu'un élément de l'organisme vivant que constitue le témoignage biblique tout entier. On n'est pas en droit de morceler ce témoignage pour en maintenir certaines données en en rejetant certaines autres. De quel droit M. Herrmann agit-il ainsi? Quel est le critère qui lui permet de distinguer, dans la tradition primitive, les éléments fondamentaux des parties accessoires? Qu'est-ce qui l'autorise à n'établir la foi chrétienne que sur un fragment du message apostolique?

M. Kähler accuse Herrmann de faire preuve, dans sa théologie, d'un subjectivisme excessif; et il oppose la théorie suivante à celle de son collègue : Le fondement de la foi, dit-il, c'est le *témoignage biblique dans son ensemble*, c'est Jésus tel que nous le représente la foi des apôtres, c'est le Christ avec tous les attributs majestueux dont la tradition l'a revêtu [4]. Notre certitude repose non seulement sur la personnalité puissante du Jésus des évangiles, mais aussi sur les faits, garantis par le message apostolique, de sa préexistence, de sa naissance surnaturelle, de sa résurrection et de son ascension corporelles. M. Kähler ne songe pas, certes, à prescrire l'adhésion intellectuelle à ces croyances comme une condition du salut, mais il les considère cependant comme l'expression adéquate de la révélation de Dieu en Jésus-Christ, et il pense qu'au-

[1]) *Der sogenannnte historische Jesus...*, p. 49.
[2]) *Ibidem*, pp. 51 et 55.
[3]) *Ibidem*, p. 160.
[4]) *Ibidem*, pp. 160, 172 et 191.

jourd'hui encore tout chrétien parvenu à la plénitude de la foi, doit s'assimiler ces conceptions théologiques [1]).

Certains esprits conservateurs et les partisans de l'orthodoxie mitigée ont salué avec reconnaissance la théorie de M. Kähler. Nous ne croyons pas que celui-ci ait réfuté M. Herrmann. La théorie du professeur de Halle contient, certes, un élément de vérité. C'est avec raison qu'il reproche à M. Herrmann d'avoir laissé dans le vague la notion du Christ de l'histoire, et qu'il démontre l'impossibilité qu'il y a de séparer l'action du Christ historique sur nous d'avec celle qu'exerce le témoignage des évangélistes et des apôtres. La certitude du « triomphe » du Christ est inhérente au témoignage biblique tout entier; en d'autres termes : le fondement de notre foi, c'est tout ensemble le Christ historique et le Christ dans son action posthistorique.

Mais M. Kähler nous semble identifier à tort le témoignage *religieux* des premiers fidèles sur le triomphe de Jésus et les conceptions *dogmatiques*, c'est-à-dire symboliques, au moyen desquelles ils ont exprimé leur certitude morale de la victoire du Christ. Nous croyons, comme lui, que c'est le Christ historique en tant que Seigneur « triomphant » qui fait naître en nous la foi; mais nous ne saurions admettre que les concepts, selon nous transitoires, de sa préexistence, de sa naissance miraculeuse, ou de sa résurrection corporelle, aient une valeur normative.

Aussi croyons-nous que M. Herrmann a raison de fonder la foi exclusivement sur la « vie personnelle » de Jésus. Il n'est pas difficile de reconnaître en vertu de quel critère il la sépare des autres éléments de la tradition évangélique. Les *expériences religieuses* des chrétiens sont dues, en dernière analyse, à l'action vivante de la *personne* du Christ. Cette personne forme, dans le témoignage biblique à certains égards si complexe, le point central, le foyer de vie, autour duquel se groupent les conceptions dogmatiques, si diverses et de valeur si inégale, des écrivains sacrés [2]).

Selon nos vues, la *foi* des chrétiens d'aujourd'hui prend

[1]) *Ibidem*, pp. 201-202.
[2]) Voyez Reischle, *Z. Th. K.*, 1897, pp. 199-200.

naissance au contact de la *foi* des premiers fidèles, mais la *dogmatique* moderne est indépendante de la *dogmatique* des auteurs du Nouveau Testament. Les notions du Messie, du Logos, du Fils préexistant de Dieu, ont pour nous de la valeur à cause de leur antiquité, mais elles sont trop vieillies pour que nous puissions, aujourd'hui encore, traduire par elles l'impression bénie que produit sur nous la personne de Jésus.

La théorie de M. Kähler commence par le scepticisme en matière historique et finit par le dogmatisme en matière religieuse. Elle nous rappelle, à cet égard, celle d'Albert Ritschl [1]). Le fondement de la foi, tel que se le représente M. Kähler, est un concept dogmatique qui rompt, croyons-nous, la relation intime entre l'histoire et la foi. Cette rupture serait nécessaire, si toutes les conceptions des auteurs du Nouveau Testament devaient faire autorité pour nous [2]). Car, malgré les concessions faites par M. Kähler, il serait interdit aux historiens d'étudier le rapport qu'il y a entre le ministère de Jésus et l'interprétation qu'en ont donnée ses disciples. Quant à la foi qui sauve, elle serait rivée, aujourd'hui encore, aux idées christologiques des premiers fidèles. Nous retomberions ainsi dans un biblicisme littéral et servile. Le Christ, les apôtres, le Nouveau Testament redeviendraient pour nous, au lieu d'une autorité morale, une autorité extérieure et despotique.

---

## 4. Théorie de Luthardt et de Kübel.

Il n'y a qu'une différence de degré entre la thèse de M. Kähler et celle des théologiens orthodoxes tels que Luthardt et Kübel [3]). Ceux-ci ne distinguent pas non plus entre le témoignage *religieux* que les apôtres et l'Eglise ont rendu de la

[1]) Nous avons exposé la théorie de ce théologien dans une étude précédente.

[2]) Kähler, *Der sogenannte historische Jesus...*, p. 202 : *Der biblische Christus ist das sturmfreie Gebiet.*

[3]) Luthardt, *Zur Kontroverse über die Ritschl'sche Theologie*, dans *Zeitschrift für kirchliche Wissenschaft und kirchliches Leben*, 1886, p. 637 et suivantes. — R. Kübel, dans *Neue kirchliche Zeitschrift*, 1891, p. 29 et suivantes.

victoire du Christ, et la forme *dogmatique* que ce témoignage a revêtue. Pour comprendre le Christ, il ne suffirait pas, d'après eux, d'avoir la foi du cœur, il faudrait encore adhérer par l'intelligence à l'enseignement christologique de la tradition ecclésiastique. Nous avons dit, plus haut, les raisons pour lesquelles nous ne pouvons entrer dans ces vues.

---

### 5. Théorie de M. Max Reischle.

Les conceptions christologiques desquelles nous nous rapprochons le plus, sont celles de M. Max Reischle, de Halle. Pour lui, le fondement de la foi, c'est « la personne du Christ-Sauveur, telle qu'elle se manifeste dans sa vie et dans son activité, telle qu'elle constitue le centre du témoignage du Nouveau Testament et de toute prédication vraiment évangélique, et telle qu'elle saisit notre conscience et qu'il nous est possible à nous-mêmes de la saisir »[1].

Nous souscrivons à ces paroles. En effet, le fondement de notre certitude chrétienne est tout ensemble externe et interne, historique et religieux. C'est Dieu tel qu'il se manifeste dans le Christ historique, objet de la foi de ses disciples[2]), et tel qu'il nous rend directement témoignage, par son Esprit, quand nous nous plaçons sous l'influence de Jésus et de ses fidèles.

S'il est vrai que « nul ne peut poser d'autre fondement que celui qui a été posé — dans l'histoire, — savoir Jésus-Christ » (1 Cor. 3, 11), il est clair aussi que « nul ne peut dire : Jésus est le Seigneur! si ce n'est par le Saint-Esprit » (1 Cor. 12, 3; voyez aussi Matthieu 16, 17).

[1]) *Dies ist der einzige Ankergrund für die Glaubensgewissheit: Die Heilandsperson Jesu in ihrem Sein und Wirken, wie sie als Mittelpunkt des neutestamentlichen Zeugnisses und jeder richtigen kirchlichen Verkündigung gewissenanfassend und darum selbst fasslich für uns hervortritt.* Voyez *Z. Th. K.*, 1897, pp. 203 et 217.

[2]) Comparez 1 Cor. 3, 11 avec Ephésiens 2, 20.

# CONCLUSION

Notre conception du fondement de la foi nous paraît avoir deux avantages.

Nous faisons reposer la certitude religieuse sur une base plus large que ne le font les théologiens orthodoxes. Ceux-ci tendent à isoler la révélation chrétienne. Nous voudrions, au contraire, lui assigner sa place véritable dans la révélation universelle de Dieu au sein de l'humanité.

D'autre part, notre théorie suppose l'immutabilité des phénomènes du monde, telle que les sciences exactes nous la font connaître, tandis que les partisans de l'ancien supranaturalisme sont obligés de fonder la certitude de la foi sur le miracle. Notre conception nous permet d'avoir cette certitude sans nous mettre en conflit avec l'esprit scientifique moderne[1]); car, pour nous, l'infini se manifeste *dans* le fini, et l'esprit de Dieu, *dans* l'esprit de l'homme.

[1]) Si nos expériences religieuses ne supposaient pas l'univers régulier et normal, elles ne nous donneraient jamais aucune certitude véritable. Il ne peut y avoir désaccord entre l'activité de Dieu dans le monde sensible et le témoignage qu'il nous rend dans notre esprit. — Voyez, à ce sujet, ces remarques judicieuses de M. Holtzmann: « Pour savoir si telles ou telles expériences religieuses sont saines ou maladives, il faut examiner si elles cadrent avec l'image régulière du monde ou si elles présupposent une altération fantaisiste, une déformation arbitraire de la réalité. Autrement, il n'y a pas moyen d'établir la corrélation interne et l'unité essentielle des expériences religieuses. Ce n'est que dans la présupposition d'un ordre universel qu'elles peuvent être reçues et comprises de tous. » (*Die Entscheidung über Gesundheit oder Krankhaftigkeit religiöser Erfahrungen wird sich zumeist danach richten, ob es das regelmässige Weltbild ist, das sie voraussetzen und worauf sie sich beziehn, oder eine phantastische Verschiebung, eine abenteuerliche Verzerrung der Wirklichkeit. Anders ist wesentliche Gleichartigkeit der religiösen Erfahrung nicht herstellbar. Nur die Beziehung auf den regelmässigen Weltbestand lässt auf eine relative Gemeingültigkeit und Gemeinverständlichkeit religiöser Erfahrungen rechnen.)* Voyez *Über Begriff und Inhalt der religiösen Erfahrung*, dans *Protestantische Monatshefte*, 1899, p. 223.

# TABLE DES MATIÈRES